

المكتبة الثقافية

٨٣

حياد فلسفي

الدكتور يحيى هويدى

وزارة

الثقافة والإرشاد القومي

المسرة

المصرية

العامة

للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر

١٥ أبريل ١٩٦٣

sh
ml



وزارة
الثقافة والإرشاد القومي
الموسسة
المصرية
العامية
للسايت والترجمة
والطباعة والنشر

١٥ أبريل ١٩٦٣





« إلتنا لم تنهك في النظريات بحثاً عن حياتنا ،
وإنما انهمكنا في حياتنا ذاتها بحثاً عن النظريات »
جمال عبد الناصر

مقدمة

الفكرة الرئيسية التي تدور حولها صفحات هذا الكتاب الصغير ، تتلخص في البحث عن إمكانية قيام « حياد فلسفي » يساند ، من قريب أو بعيد ، « الحياد السياسي » الذي أصبح شعاراً لنا ولرابطة الشعوب الإفريقية الآسيوية في المجال الدولي . وأسارع فأطمئن القارئ الأكاديمي الحريص على أن تظل الفلسفة بمنأى عن السياسة ، أن هذا الكتاب ان يشتمل على أي إقحام متعمد للفلسفة في السياسة . على الرغم من أن هذا الإقحام ليس في حد ذاته عيباً . فإيجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثوري الذي نعيش فيه . والحق إنني لا أدري لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الإنسانية لواقعنا الثوري على هذا النحو الرائع الذي نلمسه ، ونطالب به ، وتنفذه في برامجننا ، وتظل الفلسفة وحدها بمفردها بمعزل ، مع أنه كان عليها — باعتبارها علم المبادئ — أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التي أخذت ترتفع من الكثيرين ومن الأدباء أنفسهم تنادى بضرورة إقدام الفلاسفة على مثل هذه الخطوة .

وذلك من أجل أن يوضحوا للجميع بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة التي يستخدمها كثير من الناس استخداما غير موفق ، وتتضارب الآراء بشأنها لا لشيء إلا لأنها لم توضع في الإطار الفلسفي المناسب .



وأياماً يكون الأمر ، فليس من واجبنا هنا أن نفصل في قضية طال النقاش حولها، وذهب فيها البعض إلى أنه لا حرج على الفيلسوف أو الأديب أو الفنان من أن يكون رجل سياسة ، ذا أهداف إصلاحية ، بينما رأى الآخرون غير هذا الرأي . ففي سير الفلاسفة والأدباء والفنانين شواهد كثيرة تؤيد هؤلاء وأولئك معاً . بل غاية مانسعى إليه أن نقدم في هذا الكتاب إحدى المحاولات التي من شأنها أن تساعد على فهم فكرة الحياد في ميدان الفلسفة البحتة : أي أن غاية مانسعى إليه هو أن يخرج القارئ منه بإطار عام لفكرة الحياد من الناحية الفلسفية ، يتسم بهذا الطابع الكلي الذي يجب أي يتوفر في كل دراسة فلسفية . وذلك من أجل أن يسهم صاحب الكتاب بدور متواضع في تعميق فكرة الحياد التي لا يختلف اثنان في أنها أصبحت —

إلى جانب فكرة القومية العربية — من أهم الأفكار التى تشغل جانباً كبيراً من حياتنا الواعية .

* * *

وللقارئ بعد هذا أن يستخلص من هذا الإطار الفلسفى الكلى ما يريد أن يستخلصه أو يدخل فيه ما يشاء من أفكار أو يطبقه فى ميادين أخرى ، بل له أن يغير فى الإطار نفسه ، لأن صاحب هذا الكتاب من أشد الناس إيماناً بأنه ليس أضر فى ميدان الأفكار من الشعارات أو الآراء المذهبية التى تتبع فلسفة مترممة ذات اتجاه واحد ، يرسمها صاحبها بالمسطرة والفرجار ، ويقدمها للناس وكأنها الكلمة الأخيرة ، يطالبهم بأن يرددوها ترديداً أو يسيروا إليها معصوبى العينين .

ولذلك ، فلا يفوتنى أن أدعو فى ختام هذه المقدمة إلى مزيد من المحاولات الأخرى التى لاشك أن تعاشها بعضها إلى جوار بعض ، سيؤدى حتماً إلى هضم مانسعى إلى هضمه فى ميدان الفكر ، وهو كثير .

محى هوبرى

القاهرة فى مايو سنة ١٩٦١

تعريف الفلسفة

أن نميز في الحياة التي يحياها كل منا ثلاثة مستويات،
في المستوى الأول نجد الفرد منصرفا إلى تدبير
أمور حياته العملية ، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية . وأهم
ما تتصف به هذه المشاكل أنها جزئية ، ثرثارة ، يأخذ بعضها
برقاب بعض ، وتدور كلها حول الحياة الخاصة بالفرد ،
وما يعترضه فيها من أمور رتيبة تتعلق بالماكل والمسكن وتدبير
المعاش . لكن من النادر أن نجد إنسانا ما — مهما بلغت درجة
ثقافته من ضخامة — يقتصر على هذا المستوى في حياته . إذ أن
لدى كل منا مجموعة من المعتقدات والمبادئ الخاصة التي يسترشد
بها في حياته الخاصة . فنجد مثلا يعتقد وجود إله مدبر لهذا
الكون ، أو يعتقد الفضيلة ، أو تغليب مصلحة المجموع على
مصلحة الفرد . وقد يعتقد عكس هذه المبادئ تماما . المهم
أن هذه المبادئ تكون فلسفته الخاصة في الحياة ، فلسفته التي
يدين بها ويسترشد بهديها ، ويمارس حياته على ضوءها . واعتقاد
مجموعة هذه المبادئ يمثل مستوى آخر من مستويات الحياة ،
يختلف عن المستوى الأول من حيث اتساع أفق الفرد فيه .

واصطباغه بصبغة كلية تختلف عما نجده في المستوى الأول من إغراق في الجزئية . وهذا أمر طبيعي ما دام الأمر هنا أصبح يتعلق بالمبادئ والمعتقدات ، ولم يعد أمر مشا كل جزئية خاصة . لكن علينا أن لا ننسى أن هذه المبادئ والمعتقدات لا تزال في هذا المستوى الثانى مبادئ خاصة بالفرد ، تمثل معتقداته الشخصية . واعتقاد الفرد إياها غالبا ما يكون اعتقادا أعمى ، لأنه يهتدى بهديها دون أن يفتش عن الأسس النظرية العامة التى تقوم عليها ، وتجذب غيره من الناس إليها .

يبدو أن المبادئ والمعتقدات الخاصة قد تعلق الفرد بدرجة لا يملك بعدها إلا أن يبحث عن « تأصيل » نظرى لها ، وأن يغوص إلى الأسس الكلية التى تدعمها . فى هذا المستوى الثالث من مستويات الحياة يصبح الفرد باحثا فى علم الفلسفة أو فى الفلسفة العامة ، بعد أن كان فى المستوى الثانى ذا فلسفة خاصة فحسب ، أو صاحب وجهة نظر فى الحياة التى يحياها . وإذا كان من المشروع والمستساغ أن يكون لكل إنسان فلسفته الخاصة فى الحياة ، وهذا ما يعنيه رجل الشارع حين يتحدث عن « فلسفته » أو « فلسفة » الآخرين ، فليس من المعقول أن يتعدى كل الناس هذا المستوى فى تفكيرهم ، ويصلوا إلى المستوى

الثالث الذى يصبحون فيه باحثين فى الفلسفة العامة أو علم الفلسفة .
وأهم ما يميز التفكير فى هذا المستوى الثالث أنه يصبح تفكيراً
كلياً خالصاً ، وبهذا يختلف عن التفكير الجزئى الخالص الذى
رأيناه فى المستوى الأول ، وعن التفكير الذى رأيناه فى المستوى
الثانى والذى نستطيع أن نصفه بأنه جزئى — كلى معاً . فإذا
كان الإنسان فى المستوى الأول لا يفكر إلا فى مشاكل حياته
الجزئية اليومية ، فإنه يأخذ فى المستوى الثانى فى التفكير
فى معتقداته ومبادئه التى تتصف بالجزئية . من حيث إنها
معتقداته الشخصية الخاصة ، وتتصف بالكلية من حيث إنها
تتصل بدنيا بالمعتقدات . لكن إذا كان الإنسان فى هذا المستوى
الثانى — مستوى الفلسفة الخاصة — يعتقد وجود الله اعتقاداً
أعمى ، نراه فى المستوى الثالث مستوى الفلسفة العامة — يسعى
إلى تأسيس هذا المعتقد على أسس نظرية كلية يتحول عن
طريقها الاعتقاد إلى « إيمان » عميق مدعم بالبراهين والنظريات ،
وإذا كان فى المستوى الثانى يعتقد اعتقاداً أعمى أن من واجبه
أن يفعل الخير ويستمسك بأهداب الفضيلة مثلاً ، نراه يحاول
فى المستوى الثالث أن يبحث عن النظريات الأخلاقية التى تدعم
هذه المعتقدات ، ويختار من بينها نظرية تتفق مع معتقده ،

وتصلح مبدأ عاما يتفق حوله غيره من الناس ، في هذا المستوى الثالث يصبح الفرد باحثا في الفلسفة أو علم الفلسفة أو الفلسفة العامة .

فعلم الفلسفة إذن هو العلم الذي يبحث في الأسس النظرية التي تدعم مجموعة المعتقدات التي يعتقدونها كل منا في حياته الخاصة وتمثل ما يسميه الناس عادة : « بالفلسفة الخاصة » بكل شخص منا في الحياة . والذي نريد أن نخلص إليه من هذه التقسيمات: أن الفلسفة ليست — على عكس ما يتوهم بعض الناس — علما يخلق بالناس في أجواء بعيدة عن حياتهم ، بل هي بالأحرى البحث في تعميق هذه الحياة والنفاذ إلى أعماق أعماقها عن طريق الاهتمام إلى المبادئ الكلية العامة التي تقوم عليها . فالفلسفة إذن تعميق للحياة وليست تحليفا بعيدا عنها . والفلاسفة ليسوا قوما حالمين يعيشون في أبراج عاجية ، بل هم أناس بلغ من حُبهم للحياة أن استغرقوا في تعميقهم لها ، من أجل أن يقدموا لنا خلاصتها ممثلة في الأسس الكلية التي تقوم عليها . ولا أدل على ذلك من أننا نتساءل عن معنى الحياة لو كانت قد خلت من هذه النظرات الفلسفية التي قدمها لنا الفلاسفة على مر العصور ، وحاولوا فيها أن يعمقوا كلا من وجودهم الخاص والوجود العام ،

باحثين عن علاقة الإنسان بالكون حوله ، وبخالق هذا الكون ،
بعالم الأشياء وعالم الأشخاص .

وهنا تبدو أماننا أهمية الدراسات الفلسفية واضحة للعيان .
فهي وحدها التي نستطيع عن طريقها أن نعمق حياتنا ونعرف
أنفسنا . وهي وحدها القادرة - كما قال الرئيس جمال عبد الناصر
في الاحتفال بعيد العلم عام ١٩٦٠ - « على تمكين القيم الروحية
والمعنوية من إقامة إطار يشد المجتمع كله إلى بعضه ويربط
إمكانياته كلها برباط الوحدة والتضامن » . وهي وحدها القادرة
على صقل الوعي العام ، ذلك الوعي الذي كثيراً ما يصنع المعجزات ،
كما صنع معنا . لأن العصر الذي نعيش فيه ، لو علم السذج ، ليس
فقط عصر العلم ، بل هو أولاً وقبل كل شيء عصر الشعوب :
الشعوب القادرة بوعياها على كسب كثير من المواقف . وهذا
الوعي لا يمكن أن يترك هكذا بلا دراسة أو توجيه أو تخطيط .
ومهمة هذا كله ، ومهمة تعميق حياتنا أيضاً ، تقع على عاتق
الدراسات الإنسانية بعامة والفلسفية منها بخاصة .

صلة التفكير الكلى بالواقع الحميق

لا بد لنا من وقفة أخرى عند الطابع الكلى الذى
لكن تنسم به المباحث الفلسفية . وذلك لأن هذا الطابع
كثيراً ما يخيف الناس ، ويبعدهم عن الفلسفة . وما أكثر ما اتهم
الفلاسفة بسببه بالبعد عن الحياة . فالأمور التى اعتاد الناس أن
يتناولوها فى حياتهم أمور جزئية ، والناس يجيزون أن يهتم الإنسان
بهذه الأمور الجزئية ، ولا يجيزون أن يعالج مباحث كلية تماماً
كتلك البحوث التى يقدمها لهم الفلاسفة . بل إنهم ليعجبون
كيف يتسنى للإنسان الفرد أن يبحث هذه الأمور الكلية .

لكن هذا العجب يزول أو ينبغى أن يزول ، إذا علم الناس
أن هذه المباحث الكلية لا تشتمل إلا على الأصول النظرية
لمعتقداتهم الخاصة . فالفيلسوف لا يفعل شيئاً إلا أن يصب هذه
المعتقدات الخاصة فى إطاراتها الكلية ويضعها فى بناء نظرى عام ،
وهو فى هذا ليس بدعاً ، لأنه يتفق فى المنهج مع ما يقوم به العالم
والأديب والفنان . فالعالم التجريبي يبدأ باستعراض بعض الوقائع

الجزئية ، ثم يحاول الكشف عن العلاقات القائمة بينها ، وذلك بالبحث عن القانون العلمى الذى ينظمها . أى أن بحثه يبدأ بالجزئى ويصب فى الكلى . والأمر شبيه بذلك فى الفن والأدب ؛ فالأديب أو الفنان عندما يصور لنا حياة فرد معين او مجموعة من الأفراد فى قصة أو مسرحية أو لوحة ، فإنه لا يفعل ذلك غالبا إلا ليشير مسألة كلية أو يرمز إلى أوضاع أو خصائص عامة فى الإنسان ككل ، أو فى المجتمع الذى يعيش فيه أو فى الإنسانية جمعاء . إنه يلتقط موقفا فردا من الحياة ، ثم يشعرنا — تلميحاً لا تصريحاً — بأن هذه الموقف الفرد يعكس مسألة كلية عامة . وإلا لكانت لفظاته مجرد تسجيلات مبتذلة ساذجة تمضى بمضى الأحداث أو الأشخاص التى يصورها . بل إن الفنان أو الأديب لا يمكن أن يفعل انفعالا تاما بالحدث الذى يصوره إلا إذا كان قد عمق هذا الحدث بدرجة كافية . وهذا « التعميق » للحدث لا يعنى إلا أن الحدث قد أصبح له دلالة كلية معينة . وإلا ، لو كان الأمر خلاف ذلك ، فنجربنى — أنا بك الله — لم نظل نعجب ، نحن أبناء القرن العشرين ، بالآثار التى خلفها لنا سوفوكليس وأرسطوفان وشكسبير وليونارد دى فنشى ؟ أليس مرجع هذا أننا نلحس فى اللقطات الفنية التى قدموها لنا معانى كلية أو نماذج

بشرية عامة نرى فيها أنفسنا ، على بعد الشقة التى تفصل بيننا وبين انتيجون وأوديب ملكا عند سوفوكليس ، وبيننا وبين السحب والطيور عند أرسطوفان ، وبيننا وبين روميو وجوليت وهاملت وعطيل عند شكسبير ، وبيننا وبين المونا ليزا أو الجوكندا عند دى فنشى؟ أليس مرجع هذا أننا نرى فى هذه اللقطات الفنية معنى الإنسان المجرد ، وصفاته الكلية العامة : صراعه مع القدر ، النفاق ، الغيرة ، النفس المطمئنة ؟ .

الفن الحالد كله من هذا الطراز * * * : مواقف جزئية تعكس معنى أو إطارا کلیا . إلا أن علينا أن ننبه إلى ان الفنان لا يصرح مطلقا بالدلالة الكلية التى ترمز إليها لقطته الفنية ، وتظل هذه الدلالة مهوومة أو محالقة على لقطته الفنية الجزئية ، وكأنها تنتمى إلى عالم آخر من « القيم » أو من « الماهيات المعقولة » يلتقى عندها الناس كلهم . نقول إن هذا المعنى يظل يهوم على فصول المسرحية أو أجزاء القصيدة أو أركان اللوحة الفنية . . . الخ ، دون أن يظهر ظهورا تاما أو دون أن يخرج الفنان من هذا الوجود الماهوى (بالنسبة إلى الماهية) إلى الوجود الشئى . وذلك ليضمن تشويق الجماهير إلى فنه . لأنه لو صرح لهم بفكرته بطريق مباشر لذهب عن العمل الفنى هذا الجو السحرى الذى

يجب أن يكتنفه ويظل محتفظا به إلى أمد طويل . وهذا هو الفارق بين الفن والعلم . فعلى الرغم من أن كلا من الفنان والعالم يبدأ بالجزئى ويصبه فى الكلى إلا أن العالم يصرح بالقانون الكلى أو العلمى الذى ينظم ظواهره الجزئية . أما الفنان فلا يصرح أبدا بالدلالة الكلية التى يرمز إليها عمله الفنى ، ويفضل أن يترك للجمهور مهمة استخلاصها وتخمينها .

إذا صح هذا ، فلنا أن نتساءل : لم يلقى الناس بتهمة البعد عن الواقع فى وجه الفيلسوف وحده ، حين يحاول أن يفتش عن المبادئ والأسس الكلية التى تدعم معتقداته الجزئية الخاصة ولا يلقون بها فى وجه الأديب والفنان والعالم مع أنهم لا يفعلون إلا ما يفعله الفيلسوف فيخرجون من ملاحظاتهم الجزئية الخاصة إلى قضايا أو قوانين كلية عامة ؟ .

والجواب ان هذا راجع إلى نقطة البدء التى يبدأ منها الفيلسوف مهمته . فإذا كان العالم يتخذ نقطة بدئه من وقائع جزئية ، وإذا كان الفنان يبدأ من لقطات جزئية ، فإن الفيلسوف يتخذ نقطة بدئه من « المعتقدات الخاصة » . وهذه المعتقدات - كما رأينا - تتصف بأنها جزئية - كلية معا . والفيلسوف مطالب بأن يأخذ هذه المعتقدات التى لا تخلو من الطابع الكلى فيجعلها

أكثر كلية بأن يبحث عن الأسس النظرية التي تدعمها . ولذلك تبدو المباحث الفلسفية أكثر كلية من الأبحاث العلمية ومن الأعمال الأدبية والفنية . والناس قد اعتادوا أن يقرنوا بين الكلية وبين البعد عن الواقع ، أو - والمعنى واحد - بين الجزئية والقرب منه . لكننا قد رأينا أنه إذا كانت المباحث الفلسفية بعيدة عن الواقع الشئى الجزئى وعن الحياة السطحية البسيطة التي اعتاد الناس التعلق بها ، وفهم الواقع في حدودها ، فهي تتصل اتصالاً وثيقاً بواقع آخر نلتقى به كلما تعمق كل منا حياته الواعية الجادة . إذ أننا سنلتقى دون شك في هذا النوع من الحياة ببعض المعتقدات الخاصة التي تمثل « الوقائع » التي يبدأ عمل الفيلسوف منها ، من أجل أن يعمقها ويهتدى إلى الأصول والقوالب النظرية التي تدعمها . وحينئذ سنلمس الصلة الوثيقة بين المباحث الفلسفية وبين الواقع العميق الذي يشعر كل فرد - لا ، بل وكل مجتمع - بضرورة الغوص إليه ليزيد من معرفته لنفسه .

فلسفة المواقف ضد فلسفة المذاهب وفلسفة الوجود ضد فلسفة المعرفة

وقد انتهت من تعريف موضوع الفلسفة كما أفهمها،
أنتقل من ذلك إلى الحديث عن الحيات الفلسفي الذي
يدور حوله موضوع الكتاب ، مفترضاً أن « الحيات » أصبح
يمثل في الحياة الواعية لكل منا ، نحن أبناء الشرق العربي ،
أحد معتقداتنا الخاصة . وبالتالي فإن محاولة التفتيش عن النظرية
الكلية العامة التي يصب فيها هذا المعتقد الخاص محاولة فلسفية
أصيلة ، لاتفرد في جوهرها عن محاولة التفتيش عن أية نظرية
فلسفية تدعم المعتقدات التي يعتقدها كل منا في حياته الخاصة :
مثل اعتقاده بوجود إله ، أو اعتقاده بضرورة عمل الخير ،
أو اعتقاده بأن مطالب الروح أسمى من مطالب الجسد .

وأقول إنها محاولة فلسفية جادة لأن الإنسان المعاصر لم يعد
ذلك الإنسان المجرد أو « الحيوان العاقل » الذي يقنع بأن يقول
عن نفسه : إنه يمثل « كل الناس » مع أن هذا لايعني في حقيقة
الأمر إلا شيئاً واحداً وهو أنه لايمثل أحداً منهم . بل هو ذلك
الإنسان المعين ، الذي ينخرط بوجوده ويمتد بجذوره في مجموعة

من المواقف التي تميز وجوده عن وجود الآخرين . ومعنى ذلك ، أن كلامنا إذا أراد حقاً أن يفهم حياته ويتعمقها ، فليس له أن يتجاهل الظروف والمواقف التي يوجد ملتحماً وإياها التماساً مباشراً . وليس من شك في أنه إذا اتسع إدراكنا لهذه المواقف قليلاً ، بحيث لم نعد نكتفي بفهمها في معناها الفردي الخالص الذي يجعلها تدور فقط حول الحياة الشخصية بالفرد ، على نحو ما يفعل الفلاسفة الوجوديون مثلاً ، فسيكون بوسعنا أن ندخل فيها بعض المعاني العامة التي تحركنا لا كأفراد بل كأبناء حضارة واحدة ، أو مجتمع واحد . ومن بين هذه المعاني أو الأفكار ، فكرة الحياء الإيجابي ، وفكرة القومية العربية اللتان لاختلاف مطلقاً في أن الفضل كل الفضل لهما في تعميق حضارتنا العربية المعاصرة . فجدير بنا إذن ، لكي نكون فلاسفة ، أن نسعى إلى تعميق وجودنا وحياتنا الواعية ، عن طريق تعميقنا للمعتقدات التي أصبحت تدور عليها هذه الحياء . وأهم هذه المعتقدات الإيمان بالحياد ، والإيمان بالقومية العربية .

وأول ما يجب ملاحظته بصدد هذين المعتقدين أو المبدئين ، أننا عندما نقدمهما للعالم لا نشعر بأننا نقدم بناء مقفلاً من الأفكار ، أو « مذهباً » يقوم على فكرة واحدة تمثل الحيط الذي نحبذه

فتأخذ جميع الأفكار الأخرى في الحركة والظهور . كلا ؛ فإن
هذا النوع من الفلسفة يقوم على مجرد إنشاء نظرى ، ويخضع
لصرامة عقلية جامدة ، ويستوحى عدداً من « الكليشيات »
التي أعدت إعداداً سابقاً . والفلسفة التي من هذا الطراز هي الفلسفة
المذهبية ، أو « فلسفة المذاهب » . يقابلها نوع آخر من الفلسفة
أو التفلسف ، وهو « فلسفة المواقف » أى تلك التي لا تقوم
على هذا الإعداد النظرى السابق ، ولا تستند على ذلك الإنشاء
المذهبي المجرد . بل تتمثل في مجموعة من المواقف ، اجتازها الفرد
أو الأمة ، واستوحاها أو استوحتها من الواقع الذي عاش أو عاشت
فيه . وهى ، فضلاً عن هذا ، فلسفة مرنة ، قابلة للتطور ، قابلة
في كل وقت لإدخال عناصر جديدة فيها . وفلسفتنا في الحياض ،
وفلسفتنا في القومية العربية تنتمي إلى هذا النوع الأخير
من التفلسف : التفلسف بحسب المواقف . فليس من شك
في أننا لم نصل إلى فكرتى الحياض والقومية العربية بعد إعداد
نظرى مذهبي ، بل وصلنا إليهما نتيجة لمواقف عشناها ،
وظروف مارسناها ، وتجارب عاينناها .

وهذه الملاحظة تجرنا إلى ملاحظة أخرى تتعلق أيضاً بهاتين
الفكرتين . وهى أنهما لا تمثلان بالنسبة إلينا مجرد « حقائق »

بل « حقائق واقعة » أو وقائع . ومعنى ذلك أنهما بالنسبة إلينا ليستا مجرد « صور ذهنية » تنتمى إلى « عالم المعرفة » ، بل ينتميان إلى « عالم الوجود » ذلك أننا إذا اكتفينا بالنظر إليهما على أنهما تنتميان إلى عالم المعرفة ، فسنلتصم بالطرق المختلفة التي تؤدي بنا إلى معرفتهما معرفة نظرية ، دون أن نصل في ذلك إلى شيء ذي بال . وقد نظل على خلاف دائم بصدد تحديد مصادر معرفتهما . أما إذا نظرنا إليهما على أنهما ينتميان إلى عالم الوجود ، أو عالم « الحقائق الواقعة » فسنبدأ من وجودهما أماناً وجوداً واقعياً . ومن ثم ، ستختلف نظرتنا إليهما اختلافاً بينا .

خذ مثلاً فكرة القومية العربية . فبدلاً من أن نجهد أنفسنا في « معرفة » مصادرها ، فإن هذا البحث النظرى يقودنا إلى أن نردها تارة إلى الدين الإسلامى ، وتارة أخرى إلى الجنس العربى ، وتارة ثالثة إلى وحدة الأرض الطبيعية . . . وغيرها . ثم نكتشف فى نهاية الأمر أن هذا البحث النظرى فى المعرفة ، قد قدم لنا « مذهباً » يختلف فى قليل أو كثير عن القومية العربية الماثلة أمامنا ، أو عن وجود هذه

القومية ، بدلا من أن نقوم بهذا ، أو نبدأ بمحاولة « معرفة »
القومية العربية ، علينا أن نبدأ « بوجودها » . أقول هذا لأن
بعض كتابنا يبدأون أبحاثهم النظرية عن القومية العربية بأفكار
« جاهزة » تمثل عندهم مقولات أو إطارات أو قوالب ، أعدوها
إعداداً سابقاً في عقولهم ، ثم قاموا بعد ذلك بنشرها على « وجود »
القومية العربية ليصبوه فيها صباً . لكن الأمر ينتهي بهم دائماً
إما إلى التعسف وإما إلى الاعتراف بأن وجود القومية العربية
شيء آخر غير هذه القوالب التي أعدوها . وذلك لأنه ، ككل
وجود ، أكثر شمولاً واتساعاً من أية محاولة نظرية أو عقلية
لمعرفته .

إلى هؤلاء نوجه الحديث فنقول : إننا نعيش القومية العربية
قبل أن نعرفها معرفة نظرية ، بل في استقلال عن هذه المعرفة .
وحياتنا لها أغنى بكثير من أى إعداد نظرى ، قد يوصلنا إلى
معرفة جانب أو جانبين منها ، ولكن هيات أن يقدم لنا تجربتها
الحية . فعلينا إذن أن نبدأ من هذه التجربة الحية معها ، أو من
التحامنا المباشر وإياها أو من مجموعة المواقف التي أدت إلى
بروزها أمامنا حقيقة واقعة . علينا أن نبدأ منها باعتبارها
« وجوداً » . وحينئذ سيقودنا تحليل هذا الوجود وهذه المواقف

إلى اكتشاف مقومات كثيرة متشابهة للقومية العربية . أو على الأقل ، فإن هذا البدء سيمنعنا من أن نرد هذه القومية إلى الدين الإسلامى مثلاً ، وقد يقودنا إلى أن نستبدل بفكرة الدين الإسلامى فكرة أخرى هي فكرة الحضارة الإسلامية. وقد يقول قائل : وما هي الحضارة الإسلامية ؟ أليس مردها في نهاية الأمر إلى الدين الإسلامى ؟ وردنا على ذلك : أن الفارق بين الحضارة الإسلامية والدين الإسلامى كالفارق الذى وضعناه هنا بين الوجود والمعرفة. فالذى يبدأ من حضارة معينة ، أو من الوجود الحضارى لأمة من الأمم ، ثم يأخذ في تحليله تتكشف أمامه كل العناصر التى ساهمت في إعدادة ، ومن بينها الدين ، وليس من شك في أن الدين الإسلامى قد أثر في أبناء الأمة العربية ، من مسلمين ومسيحيين على السواء . أما الذى يبدأ بالدين الإسلامى ، فقد لا يصل أبداً إلى الكشف عن جميع مقومات الحضارة الإسلامية ، وسيكون كمن يكتفى بالنظر إلى منظر عام من نافذة جانبية .

وعلاقة الجنس بالحضارة هي نفس هذه العلاقة التى تتحدث عنها هنا بين المعرفة والوجود ، بين الجزء والكل ، بين البحث النظرى الفقير والواقع الحى الغنى . هذا فضلاً عن أن إقامة

القومية العربية على فكرة الجنس دعوة عنصرية لا تتفق مع مبادئ القرن العشرين ، ومع مقاومتنا لكل تفرقة عنصرية أو جنسية في المجال الدولي .

فن أجل أن نرى الأشياء بوضوح ، ومن أجل أن تتكشف أمامنا في كل جوانبها ، علينا أن نحذر الاكتفاء بزوايا واحدة مهملين الزوايا الأخرى . والاكتفاء بزوايا واحدة من زوايا الشيء والحقيقة خطأ شائع ، غالباً ما يقع فيه الشخص البعيد عن هذا الشيء أو الذي يقف منه موقف المتفرج ، أو الذي يبدأ باختيار نافذة يطل عليه منها . وهذا هو موقف من يكتفي من الأشياء بمعرفتها ، ضارباً صفحاً عن تجربته الحية مع وجودها . أما ذلك الذي يبدأ بأن يضع نفسه وجهاً لوجه أمام وجود الشيء وينغمس بكل كيانه فيه ، ليعيش كل جوانبه ، فمن المحقق أنه يرى الشيء في صورته الكاملة ، ومن المحقق أيضاً أن تجربته معه تكون تجربة ثرية متعددة النواحي .

وما قلناه بالنسبة إلى القومية العربية ، نقوله أيضاً بالنسبة إلى الحياض . فالحياد الإيجابي أصبح بالنسبة إلى كل منا وجوداً لا مجرد معرفة . إنه تجربة يعيشها ، لا مجرد فكرة يبحث عن مبرراتها النظرية . بل إنني أزعم أن من يبدأ بمحاولة معرفة حيادنا لا

أن يكون شخصا غريبا عنا . لأنه ينظر إليه نظرة المتفرج ،
وهي نظرة كل فيلسوف عقلى ، يحاول تأمل الوجود ، من على
بعد ، تأملا عقليا فيرده إلى بعض المقولات التى تشكله تشكيلا
سابقا . أما نحن ، فحيادنا يمثل وجودنا ، وجودنا الذى نمتد
بكياننا فيه . إنه تجربة حية مشتركة ، عشناها معا ، ولم نهتد إليها
إلا بعد أن اجتزنا فترة من أقصى الفترات علينا ، كنا فيها نهبنا
للانحياز .

* * *

خلاصة هاتين الملاحظتين التمهيديتين إذن ، أن فلسفتنا فى
الحياة - ولترك جانباً موضوع القومية العربية الآن - تتصف أولاً
بأنها فلسفة مواقف وليست فلسفة مذاهب ، وتتصف ثانياً بأنها
تعتمد على الوجود لا على المعرفة . ونقصد من وراء تفضيلنا
الوجود على المعرفة أننا لا نريد أن نورط أنفسنا فى معرفة عقلية
نظرية بصدد الحياة ، بل نفضل أن نبدأ من تجربتنا الحية المباشرة
معه ، منه باعتبارها حقيقة واقعة ، حقيقة عاينناها وامتزجت
بكياننا ، لا بل بقطرات دمائنا ، ذلك أننا لم ننته إلى فلسفتنا
الحياةية ، ونحن جلوس على المكاتب أو فى قاعات الدرس . بل
اتتهينا إليها بعد معارك طويلة خضناها مع الاستعمار وأعوانه .
ولذلك نستطيع أن نقول أننا قد شعرنا بها قبل أن نعرفها .

وصدق الرئيس جمال عبد الناصر إذ قال في الاحتفال بافتتاح مجلس الأمة السابق .

« إتنا لم نهكم في النظريات بحنا عن حياتنا ، وإنما انهمكنا في حياتنا ذاتها بحنا عن النظريات » .

والذى ينهمك فى النظريات بحنا عن الحياة ، هو من يريد أن تكون فلسفته فلسفة مذاهب لا فلسفة مواقف ، وهو أيضا من يفضل المعرفة على معاقرة الوجود . وهو من أجل هذا وذاك ، ليس تام التوفيق ولا راسخ الإيمان .



الحياة في الإدراك الحسى

لنمض بعد هذا فى إقامة الحياة الفلسفى الذى نسعى لإقامته فى هذا الكتاب . ولنبدأ بالحديث عن الحياة فى باب الإدراك الحسى . وهو حديث مهم الأديب والفيلسوف معا .

عندما أقول : « هذه الوردة حمراء » . أو « هذه المائدة مستديرة » . فهل احرار الوردة فى العبارة الأولى صفة ملازمة لوجود الوردة أو أنه تعبير لما أراه أنا فيها ؟ وهل استدارة المائدة فى العبارة الثانية قائمة فى المائدة أم أن عقلى هو الذى جعلنى أدركها على هذا النحو ؟

إن القارىء الذى لم يألف حديث الفلاسفة قد يجد غرابة فى وضع المشكلة على هذا النحو . وقد لا يجد فى الأمر مشكلة على الإطلاق . فقد يقول : إن الوردة حمراء ، وأنا أراها بهذا اللون أيضا . والمائدة مستديرة ، وأنا أدركها على هذا النحو . وهذا ما يحدث دائما . فلا داعى لإثارة مشكلة لا وجود لها .

لكن الأمر ليس بهذه البساطة التى يتصورها هذا القارىء . علينا أن نفرق بين شيئين : بين احرار الوردة ورؤيتى للون الأحمر ، أو بين استدارة المائدة وإدراكى لهذه الاستدارة .

حقا ، إن الرجل العادى لا يفرق بينهما لأنهما ملتحان دائما أمامه ويتان فى لحظة واحدة. وعدم تفرقة بينهما لا يرجع إلى أنه يحيل أحدهما إلى الآخر ، فيصبح اللون الأحمر مثلا مجرد إدراكى أنا له ، أو يصبح — على العكس من ذلك — إدراكى للون الأحمر مجرد نسخة من الاحمرار القائم فى الخارج ، بل يرجع إلى موقفه الساذج وعجزه عن اكتشاف مبرر لهذه التفرقة . لكن من اليسير أن نلفت نظره إلى أنه بصدد شيئين مختلفين تماما . فنقول له مثلا : إن الإحساس الذاتى باللون الأحمر يختلف من شخص إلى آخر باختلاف تجاربه ، فقد يثير هذا اللون فى ذهن شخص معين معنى الدم والجريمة ، وفى ذهن الجراح صورة حجرة العمليات ، وفى ذهن شخص ثالث معنى اللوعة وحرارة الحب ، وقد يوحى إلى شخص بمعنى الحجل ، وغير ذلك . ثم إن الأحمر لون عام : قد يكون قانيا فى حمرة الدم الفاسد ، وقد يكون فاتحا فى لون شراب الورد ، وقد يكون بين بين فى لون ثمرة الكريز ، وقد يكون أيضا فى لون الشفاء النضرة التى ما تزال تنضج بحرارة الشباب... والإحساس بهذه الدرجات من الحمرة يختلف من شخص إلى آخر . فلا يمكن إذن أن تفرض على أعين الناس إدراك شىء معين أو لون معين على نحو خاص يتفقون

حواله جميعا . ثم لابد كذلك لهذا القارىء أن يسلم بأن « عين
الرضا » ترى الأشياء والألوان والأشخاص على نحو معين ،
وأنها تلونها بلون خاص يختلف عما تلتقطه منها « عين السخط »
ولا بد له أن يسلم أيضا بأن ما يقدمه لنا الفنان أو الأديب عن
منظر معين ، يختلف باختلاف الحالة التي يكون عليها الفنان
من سرور أو حزن .

فهذه الأمثلة على بساطتها تثبت أن الإدراك ذاتى ، أو أن
الذات تتدخل فى عملية الإدراك لتخلع على الشيء المدرك ما ليس
فيه ، وتلونه بلون خاص . أو هى تثبت أننا فى عملية الإدراك
نكون بصدد شيئين : الإدراك ، والشيء المدرك : إدراكى
للون الأحمر ، والاحمرار القائم فى الورد .

وبوسعنا أن تثبت هذه التفرقة بين إدراك اللون الأحمر ،
والاحمرار القائم فى الورد بطريقة أخرى ، نبدأ فيها لا من
الإدراك بل من الاحمرار القائم فى الورد . أى بوسعنا أن تثبت
لا عن طريق ذاتية فعل الإدراك ، بل عن طريق موضوعية
الصفة القائمة فى الشيء . فنقول مثلا لهذا القارىء العادى ، إنه
عندما يشيح بوجهه عن الورد ، فإن إدراكه للون الأحمر
سيكف عن الوجود ، أو — على الأقل — لم يعد موجودا .

كل هذا يؤكد أننا نكون في عملية الإدراك بصدد شيئين
لا شيء واحد ، وأنه إذا كان الرجل العاды لا يفرق بينهما
أو إذا كان يقصد الشيئين معا عندما يتحدث عن الإدراك
الحسي ، فعلينا أن نبدأ بالتفرقة بينهما ، لكي يتسنى لنا على الأقل
أن نضع المشكلة على نحو ما يضعها الفلاسفة . علينا إذن أن نفرق
في عملية الإدراك الحسي بين المعطيات الحسية من ناحية (احمرار
الوردة مثلا) وبين الإدراك الحسي لهذه المعطيات (رؤيتي
أو إدراكي لهذا اللون الأحمر) .

وبعد هذه التفرقة ، نعود إلى سؤالنا الذي وضعناه لأنفسنا
أول الأمر ، وهو : عندما أقول إن هذه الوردة حمراء ، فهل
أقصد أن أعبر بهذه القضية عن الاحمرار القائم في الوردة أو عن
إدراكي أنا للون الأحمر ؟

* * *

يقول الفلاسفة المثاليون : إنه لا فارق مطلقا بين احمرار
الوردة وبين إدراكي للون الأحمر . وعدم تفرقتهم بينهما لا يرجع -
كما هو الحال عند الرجل العاды - إلى عجزهم عن إقامة التفرقة .
بل يرجع - على العكس من ذلك - إلى رغبتهم في إحالة صفة
أو صفات الأشياء إلى إدراكي لها أو إلى رغبتهم في إلغاء «وجود»
الصفات باعتبارها قائمة في الأشياء والنظر إليها على أنها مجرد

صفات مدركة . وحجتهم في هذا أننى لا أستطيع أن أزعم أن ثمة احمرارا في الوردة إلا إذا أدركته . بل إنهم لا يقصرون كلامهم هذا على وجود الصفات ، لكنهم يعمونه على وجود الأشياء نفسها باعتبار أن الشيء ليس إلا مجموعة من الصفات . فهذه الوردة التى أراها ليست مجرد لون أحمر بل هى رائحة معينة ، وقد يكون لها طعم معين ، وقد تقدم إحساسا لمسيا معينا كذلك . وهى فوق هذا وذاك جسم ذو حجم معين ، وذو شكل معين أو هيئة معينة ، وقائم فى مكان معين . لكن كل هذه الصفات التى يبدو بعضها على الأقل على أنه قائم فى الوردة مثل الحجم والشكل لا وجود لها عند هؤلاء المثاليين إلا باعتبارها مدركة بحاسة من الحواس . وحجتهم فى ذلك هى نفس الحجة التى ذكرناها لهم فيما يتعلق باللون ؛ وهى أننى لا أستطيع أن أعرف إذا كان لهذه الوردة شكل أو حجم معين إلا إذا أدركتهما .

فخلاصة موقفهم إذن أن « الوجود إدراك » . أى أن وجود الصفات ووجود الأشياء نفسها قائم فى مجرد إدراكنا له ، على أنه حولدى ندركه ، وبالطريقة التى تترأى لنا .

* * *

هذا هو خلاصة موقف المثاليين فى هذا الباب ، لكننا نتساءل،

ونرجو أن يتساءل معنا القارئ العادي الذي نسعى في هذا الكتاب إلى جذبه معنا لأنه يهمنا أكثر من الفلاسفة ولأن الكتاب موجه إليه أصلاً . فنقول :

هـب أننى وضعت الوردة الحمراء أمام عدد من الناس . فلا شك أن إدراك كل منهم للونها الأحمر سيختلف باختلاف تجاربه وما يشيره هذا اللون فيه . وقل هذا أيضاً بالنسبة إلى الطعوم والأرايح . ولا شك كذلك أن إدراك كل منهم لحجم الوردة أو شكلها سيختلف باختلاف مناسبات كثيرة : قربه أو بعده عنها ، وجوده في مواجهتها أو على يمينها أو على يسارها مثلاً ، قوة نظره أو ضعفه . لكن على الرغم من كل هذه الخلافات بين هؤلاء الأشخاص في إدراكاتهم إلا أنهم سيتفقون جميعهم في أنهم يصدرون وردة ، وسيقولون جميعاً عن لونها : إنه أحمر ، وسيجمعون تقريباً على أنها ذات شكل معين وحجم معين ، باستثناء بعض الخلافات الفردية .

والسؤال الذى نريد أن نسأله الآن هو : لم يتفق هؤلاء الناس فيقول جميعهم : إتنا نرى وردة ؟ بل لم يتفقون تقريباً حول اللون والشكل والحجم ؟ لا بد إذن أن ما أدركه كل منهم ليس إلا جانباً واحداً فقط من وجود الشيء الذى أمامهم ،

بل من وجود هذه الصفة أو تلك . ولا بد إذن أن الشيء الذى
أمامهم يتمتع بوجود يتعدى ما يدركونه منه . بل لابد أيضاً أن
وجود الشيء أو جزءاً من هذا الوجود على الأقل لم يتأثر أمام
ذاتية فعل الإدراك واستطاع أن يصمد أمامها . وهذا الجزء من
وجود الشيء هو الذى يجعل الناس يتفقون حول حقيقة الشيء
وحول صفاته .

ومن هنا يبدو واضحاً للعيان ماذهب إليه المثاليون من تطرف
عندما أحالوا كل وجود الشيء إلى ما ندركه منه ، فى حين أن
الإنصاف كان يعلى عليهم أن لا يحيلوا إلى الإدراك إلا جزءاً
من هذا الوجود فحسب .

* * *

وثمة نقطة أخرى نريد أن نلفت نظر القارئ إليها . فقد قلنا
إن لون الشيء أو شكله أو حجمه يعتمد - كما يقول المثاليون -
على إدراكى له وعلى حواسى ، وهذا حق . ولكن ليس معنى
هذا مطلقاً أن جميع هذه المعطيات الحسية قد استحالت من أجل
ذلك إلى إدراكات ذاتية . ألا ترى أننى إذا نظرت إلى شيء
ما من خلال لوح من الزجاج الأحمر مثلاً ، فلاشك أن هذا
الشيء سيبدو أمامى أحمر اللون . لكن ما شأن هذا بذاتى ؟
لا شأن له مطلقاً . فاعتماد المعطيات الحسية على أعضاء الحس

لا يختلف عن اعتماد رؤيتي لهذا الشيء من خلال لوح الزجاج الأحمر ، كلاهما ليس له أية علاقة بالذات ، وإن كانت له علاقة تبعية بالوسط الذى تدرك الذات الأشياء من خلاله. وهذا الوسط هو الجسم وأعضاء الحس . ولذلك ، نستطيع أن نقول إن المعطيات الحسية لها علاقة فيسيولوجية بالإنسان : بجسمه وأعضاء حسه . فرؤيتي لجسم مانتاثر دون شك عندما أقفل إحدى عيني مثلاً ، أو أضيّق فتحة العينين إلى درجة لا تسمح إلا بضيء من الضوء . لكن هذا لا يجعل من هذه المعطيات ذاتية أو عقلية بحال من الأحوال . أما دور العقل أو الذات فى عملية الإدراك فلا يتعدى دور « الانتباه » . فالعقل يوجه انتباهه إلى الشيء . فيؤدى هذا إلى أن يصبح الشيء ماثلاً أمامه . ثم يخلق السبيل بعد ذلك إلى الجسم وآلاته لتتم عملية الإدراك . وهذا « الانتباه » يثبت حضور العقل فى عملية الإدراك . الأمر الذى لا يستطيع أحد أن يجادل فيه . إذ لا يعقل أن نقول إن ثمة إدراكاً ، ثم نزعم بعد ذلك أن العقل غائب . فحضور العقل فى كل إدراك أمر مفروغ منه . لكنه حضور لا يؤدى إلى مكسب أو خسارة : مكسب يؤول إلى العقل أو خسارة تفقدها المادة . إنه لا يعنى مطلقاً أن الشيء موضوع الإدراك سيستحيل إلى صورة ذهنية أو مجموعة من الصور الذهنية .

حقاً إن العقل قادر على أن يتصور هذه المائدة التي أمامه مثلاً على أنها مجرد «فكرة» أو مجموعة من الأفكار وله مطلق الحرية في هذا. ولكن الذى نريد أن نؤكد أن العقل لن يستطيع بهذه الفكرة أو بهذه الأفكار التي يكونها عن المائدة أن يغير من الوجود المادى للمائدة شيئاً . إذ أن العلاقة التي تربط بين العقل والشيء ليست علاقة علوية ، بحيث يؤدي أى تغيير يطرأ على العقل إلى تغيير مقابل في الشيء . بل هي علاقة ، يصفها فلاسفة الواقعية الجديدة بأنها : « علاقة خارجية » .

والحق أن ما يدفعنا عادة إلى محاولة إذابة الوجود المادى فى الوجود المعقول ، هو ما نلاحظه من أن هذا الوجود المادى للشيء يمثل كتلة صماء لا تتغير أو جوهرأ لا يتحرك ويتصف دائماً بالثبات ، ومن ثم نشعر بأنه ينتمى إلى عالم آخر مختلف عما نحسه فى حياتنا الباطنية من تجدد مستمر . لكن هذا خطأ شائع . فالوجود المادى للشيء وجود متغير غير ثابت . بل إننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود واحد للشيء أو الإنسان . فالمائدة التي أمامي وأخول لنفسي الحق فى الحديث عنها على أنها « مائدة » ، ليست فى حقيقة أمرها إلا مجموعة من الموائد المتعاقبة

فى المكان والزمان ، تقابل « الحالات العقلية » أو « الصور العقلية » التى يكونها العقل عنها وتمثلها . والرجل الذى أمامى — مهما أقسم لى رجل البوليس إنه رجل واحد عن طريق التحقق من بطاقته الشخصية أو هويته كما يقول برتراند رسل — ليس فى حقيقة الأمر إلا مجموعة من الرجال ، يختلف كل واحد منهم عن الرجل الآخر ، ويتقيد وجود كل منهم بمكان وزمان معينين ، ثم يرتبط جميعهم برباط على وثيق . والفكرة العقلية التى أكونها بعقلى عن هذا الرجل ليست فى حقيقة الأمر إلا مجموعة هذه الرجال المتفرقين أو قل إن العقل هو الذى يستطيع أن يربط هذه المجموعة من الرجال بعضهم ببعض الآخر . ولكن ربط العقل لهم لا يغير من واقعهم شيئا . أو على الأصح — إنه يجرى فى منطقة مستقلة من العلاقات الخارجية التى تتمتع بوجودها الموضوعى: أى الذى لا يخضع لتأثير الذات أو العقل ، على الرغم من أنها علاقات تشهد بحضور العقل .

المهم أن هذه المجموعة من العلاقات أو الماهيات أو الأفكار العقلية لا تخضع لتأثير الذات . أضف إلى ذلك أن هذه العلاقات العقلية التى تربط هذه المجموعة من الرجال ليست بالعلاقات الوحيدة التى تقوم بينهم ، فهناك علاقات واقعية أخرى تربط بينهم ، فى المكان

والزمان الخارجيين ، فألى جانب هذه العلاقات التى تربط بين هذه المجموعة الموقوتة من الرجال والتى تكون فى حقيقة الأمر رجلا واحدا ، هناك علاقات أخرى تربط هذا الرجل الواحد أو تربط صورته المتلاحقة بالأشخاص الآخرين الذين يعيشون معه أو بصورهم المتلاحقة . وقل هذا أيضا بالنسبة إلى المائدة والكرسى وسائر الأشياء المادية التى يزخر بها عالم الأشياء . فالمائدة أو مجموعة الصور المتلاحقة التى تكونها ترتبط بعلاقات كثيرة : بالأشياء المحيطة بها ويتحدد وجودها عن هذا الطريق . فالمثالية إذن قد بالغت فى الزعم ، بأن العقل يؤثر فى عملية الإدراك حتى يستطيع أن يحيل الوجود كله إلى مجرد فكرة ذهنية أو إدراك ، تختلف أو يختلف اختلافاً بيننا عن هذا الوجود . فقد رأينا أن ثمة جزءاً من وجود الشيء ، يصمد أمام الذات فى عملية الإدراك . ويجعل الناس جميعهم يتفقون حول الموضوع المدرك وحول صفاته اتفاقاً يختلف اختلافاً يسيراً فى التفاصيل ، لكن جوهره يظل واحداً . ورأينا كذلك أن غاية ما يستطيع أن يقدمه العقل بصدد الموضوع المدرك ليس إلا مجموعة من العلاقات التى تربط صور وجوده المتلاحقة ربطاً لا يؤثر فى هذا الوجود ولا يغير من ملامحه ، لأنه ينتمى إلى عالم خاص

من العلاقات العقلية الموضوعية ورأينا كذلك أن هذا الربط ليس على أى حال هو الربط الوحيد الذى يحدد وجود الشيء ، لأن هذا الوجود يتحدد كذلك عن طريق علاقة الشيء بالأشياء التى تجاوره فى المكان ، أى عن طريق علاقات تجريبية .

* * *

الخلاصة أن وجود الشيء ليس هو إدراكه ، بل يتعدى هذا الإدراك الذاتى ويصمد أمامه ويقاومه .

لكن هذا الوجود الذى يتعدى الإدراك قد أغرى معسكرا آخر من الفلاسفة وهو معسكر الفلاسفة الماديين ، أن يزعموا أن وجود الشيء وجود مادى كله وليس ذاتيا بوجه من الوجوه ، وأن إدراكنا للشيء أو لصفاته ليس إلا صدى لوجود الشيء ووجود صفاته باعتبار أنها قائمة فى المادة ، وفى هذه الحالة ستصبح الذات الإنسانية أو العقل فى موقف سلبي صرف ، وسنحصر دوره فى تقبل أو تلقى التأثيرات من الخارج . فإدراكى للون الأحمر مثلا لن يكون إلا « نسخة » من الاحمرار الثابت القائم فى الوردية . وقل هذا فى سائر الصفات الأخرى . والذات فى هذه الحالة لن تستطيع إلا أن تسجل تسجيلا أميناً ما هو قائم وثابت فى الخارج .

وهذا تطرف آخر . وهو تطرف خطير لأنه يجعل من

الإنسان « آلة تسجيل » ويلغى فاعلية الذات إلقاء تاما أمام الوجود الخارجى ، لكننا قد رأينا أن فكرة الوجود الخارجى الثابت الدائم ليست بالفكرة الصحيحة لوجود الأشياء ، لأن الوجود الواحد ليس إلا سلسلة أو حلقة متصلة من الوجودات . ورأينا كذلك أن العقل لا يقف موقف العاجز أمام هذه الحلقات المتصلة للوجودات . بل هو الذى يعدها بالعلاقات التى تربط بينها . بل رأينا كذلك أن العقل الإنسانى قادر وله مطلق الحرية فى أن يكون لنفسه من مجموعة هذه العلاقات وجودا خاصا ، مستقلا عن الوجود المادى للشيء . انفعالية الذات إذن فى تصور كهذا لن تكون سلبية بحال من الأحوال . وكل هذا الذى رأيناه لا يقول به الماديون ولا يوافقون عليه ، لكن ليس معنى ذلك ، أننا نوافق المثاليين على ما يذهبون إليه من أن الوجود كله إدراك ذاتى أو أنه من صنع العقل وصوره وتشكيلاته وقوالبه . كلا . إن العقل قادر على خلق هذا العالم من الصور والتشكيلات ولكنه يخلقه لنفسه ، لا ليغير به الكون الذى أمامه . فهو يحترم هذا الكون بما فيه من أشياء . أو بمعنى أصح ، إن بهذه الأشياء ما يجعل العقل يحترمها ، وهى قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها .

* * *

وهنا تبرز أهمية الدور الذى يلعبه الحياء الفلسفى فى الحد من تطرف المعسكر المثالى والمعسكر المادى فى مسألة الإدراك . فالنظرة الحيدادية ترى أن الذات على الرغم من أنها تكون حاضرة فى عملية الإدراك وأنها — أو على الأصح — وأن أعضاء الحس المركبة فيها قادرة على أن تلون جانباً من الموضوع المدرك بلونها الخاص، إلا أن هذا لا يبرر على الإطلاق أن نزعهم كما يزعم المثاليون أن عملية الإدراك ذاتية كلها، وأن نحيل الوجود كله إلى الإدراك وندعى أن الأول يساوى الثانى تماماً أو نذهب إلى أن فعل الإدراك ليس إلا عملية «صباغة» ذاتية كاملة ناجحة مائة فى المائة . وذلك لأن ثمة جزءاً من وجود الشيء نشعر بأنه يقاوم ذاتية الإدراك ويستعصى عليها . لكن هذا الجزء من الوجود الذى يقاوم الإدراك ليس جزءاً خفياً، أو حقيقة مستورة للشيء يمثلها « فى ذاته » كما ذهب الفيلسوف الألمانى كانط ، بل هو جزء مدرك، ندركه وندرك مقاومته للذات فى الوقت نفسه . والنظرة الحيدادية ترى أيضاً أن الماديين قد أصابوا فى إكبارهم للوجود وعدم إذابتهم له فى فعل الإدراك، لكن التوفيق جانبهم فى إلغائهم الذات لحساب الوجود، ونظرتهم إليها نظرة سلبية خالصة، وزعمهم بأنها لا تستطيع إلا أن تسجل الآثار الحسية الآتية لها من الخارج،

وبعبارة أخرى نقول إن الفلسفة الحيادية ترى أن الشعور وموضوعه يكونان حقيقة واحدة ذات وجهين ، وأن من واجبنا أن نأخذ وجود كل وجه منهما مأخذ الجذ فلا نلغى أحدهما لحساب الآخر . فإذا كان الشيء لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجد شعور يشعر به أو ذات تدركه ، كذلك فإن القول بأن الشعور هو وحده الموجود ، أو الزعم بأن الشعور يخلق موضوعه قول مبالغ فيه . لأن موضوع الشعور يعترض الشعور ويحجده هذا الأخير ماثلاً أمامه ، يستعصى عليه .

* * *

هذه النظرة الحيادية في الإدراك هي التي عبرت عنها أحسن تعبير المدرسة الواقعية الجديدة أو النيوريا ليزم ، وعبر عنها كذلك هوسرل في فلسفة الظاهرات التي أنشأها . لكننا لم نقصد في هذا الكتيب أن نشحن ذهن القارئ بأسماء الفلاسفة وأسماء المدارس الفلسفية . وحسبنا أن يقف على الفكرة العامة التي أردنا أن نسجلها .

ومادمنّا قد أشرنا إلى الواقعية الجديدة في الفلسفة ، فمن المفيد أن نذكر أن الواقعية في الأدب كما نفهمها الآن لاتعني مطلقاً تصوير الجانب الشقي القائم في المجتمع على نحو ما كانت تفعل الواقعية الغربية عند زولا وبلزاك ، ولاتعني أيضاً الدفاع عن

قضية سياسية معينة ، وتصوير حياة قطاع معين من المجتمع ، هو قطاع الكادحين على نحو ما تفعل الواقعية في الاشتراكية المتطرفة. بل تعنى فقط التعبير عن نظرة معينة من علاقة الإنسان بالعالم الخارجى يرى فيها الإنسان أن الأشياء لها نوع من الاستقلال عن عقله ، استقلال لا يحمل معنى طغيانها عليه ، بل يعنى فحسب تعدى وجودها لذاته. لكن هذا الاعتقاد لا يمنعه مطلقاً من أن يطلق لعقله ، لا بل ولخيلته أيضاً ، العنان فى تصور الأشياء ، ولا يمنعه من أن يتصور لا بل ويتخيل الأشياء من خلال مجموعة من العلاقات والروابط التى ستكون حينئذ لنفسها عالماً خاصاً بها ، ليس مستقلاً عن عالم الأشياء فحسب ، بل مستقلاً أيضاً عن تدخل الذات و طغيانها ، فى حالة العلاقات العقلية وحدها .

ومن ذلك نرى أن الواقعية مفهومة على هذا النحو ، تبقى على كل من وجود المادة والإنسان معا ، ولا تلغى أحدهما لحساب الآخر ، بل تحتفظ بكل منهما فى مواجهة الآخر .

حياد بين المثالي واللاذنية

لكن لابد أن يكون القارئ قد أصيب بخيبة أمل كبيرة عندما أخذت أحدثه في الفقرة السابقة عن إدراك ألوردة الحمراء بعد أن كان قد هياً نفسه ، في كتاب كهذا يحمل عنواناً ضخماً كعنوان « الحياد الفلسفي » ، للاستماع إلى حديث أكثر خطراً من هذا الحديث .

ولذلك ، فأني أجد نفسي مضطراً إلى تنبيهه أولاً إلى أن مشكلة الإدراك الحسي مشكلة فلسفية أصيلة ، لا بد لكل فيلسوف أن يدلو بدلوه فيها — بل إننا نجد أيضاً أن كلا من عالم النفس والأديب والفنان يشارك الفيلسوف في الاهتمام بها . ومرجع هذا عندي أنها تقدم للإنسان فرصة هائلة لمعرفة نفسه وتحديد موقفه من العالم الذي يحيط به ، وهو ما يكون موضوع هذا النوع من الدراسات الإنسانية . فإعظم التجربة التي يتمرس بها الإنسان المتفتح لما حوله عندما يحاول أن يحدد علاقته بعالم الأشياء وعالم الأشخاص ، بل عندما يحاول أن يحدد علاقته بهذا العالم الأخير من خلال معرفة موقفه من العالم الأول 11 وما أغنى تلك اللحظات التي يمضيها الإنسان في تأمل الأشياء عند

إدراكها ، ليحدد نصيب الذات ونصيب الشيء نفسه في فعل الإدراك !! إن ثراء هذه التجربة وتنوعها ينعكس على فهم الإنسان للحياة وتعميقه لها وينعكس على فهمه لعلاقاته مع أفراد المجتمع الذين يعيشون معه أيضا .

فالإنسان الذي يدرك الأشياء مبتدئاً من ذاته باعتبار أنها تمثل مركز الثقل في عملية الإدراك لا بد أن ينتهي به الأمر إلى الاعتقاد بأنه يلعب دوراً رئيسياً في هذا العالم ، وأنه لولاه لما تم الإدراك . ومما لاشك فيه أن تغلغل هذا الشعور في الفرد له فائدة عظيمة . فهو يقوى شخصيته ويشحذ ذاتيته ، ويجعله ينظر إلى نفسه دائماً على أنه ممسك بزمام العالم ، يقوده ويتحكم فيه، ويأتمر هذا الأخير بأمره . فالفرد في هذه الحالة يبدو أمام نفسه كالقائد الذي يوقف كل ماحوله ومن حوله رهن إشارته . لكن ليس من شك أيضاً في أن هذه الثقة بالنفس قد تزيد فتملاً الفرد غروراً . ومن ثم تنتفخ أوداجه بكبرياء زائفة ، ويستخف بما حوله ومن حوله ويهون من أمر واقعته وشكائمه وصدماته . والويل كل الويل في هذه الحياة لمن يعجز عن الموازنة بين إمكانياته وظروفه ، كما يقول جون ديوى : الويل كل الويل لمن يبلغ اعتداده بنفسه الحد الذي يعنيه عن رؤية

الواقع وإدراك الظروف المحيطة به ، مكتفياً بقوة ذاته وبالثقة في إمكانياتها .

ولذلك ، فإني أعتقد أن من الخطأ وصف المعركة التي خضناها ونخوضها الأمة العربية كلها اليوم بأنها «معركة الذات» .
حقاً ، إن الأمة العربية بحاجة اليوم أكثر من أى وقت مضى إلى معرفة ذاتها والثقة بنفسها والاعتزاز بمواهب أفرادها واستعداداتهم . لكن هذا لا يكفي . إذ أن حاجتها إلى معرفة ظروفها واستكشاف واقعها أقوى وأشد .

بل إن بوسعنا أن نقول إن ثورتنا لم تنجح إلا لأنها استطاعت أن تقيس هذه الظروف وتعمل ألف حساب لها . وفي هذا يقول الرئيس جمال عبد الناصر في خطابه في المؤتمر التعاوني العام عام ١٩٥٨ مانصه :

« كان كفاحنا ينبع من ظروفنا ، وكنا نتحرك نحو الهدف مرحلة مرحلة » . ومن أجل هذا السبب نفسه يحرص الرئيس في جميع خطبه على تنبيهنا إلى معرفة ظروفنا واستكشاف واقعنا ، ويوجهنا إلى البحث عن الآراء التي تنبع من هذه الظروف وتتمشى معها .

من أجل هذا ، فنحن نعتقد أن من المفيد أن يخرج الإنسان من تجربته مع الأشياء بدرس آخر غير الدرس الذي تلقنه إياه

الثالية الذاتية. لابد أن يشعر أن الأشياء ليست دائماً طوع أمره ، وأن وجودها لا يمكن أن ينحل إلى مجموعة من الصور الذاتية التي يراها هو من زاويته الخاصة . ولا بد كذلك أن يشعر بالمقاومة التي تطالعه من الأشياء ، فإن في شعوره بهذه المقاومة ما يدعو إلى احترامها . وفي احترام الإنسان للأشياء احترام للظروف والملابسات التي يوجد فيها ، وربط له بواقعه ، ودعوة له أن يحفل بالوجود العام الذي يمتد بجذوره فيه قبل أن يحفل بوجوده الخاص ، وإقرار منه بأن نجاحه في الحياة لا ينبع من ذاته وحدها ، بل من الظروف التي تحيط به ، ويضعها نصب عينيه ، ويحرص دائماً على أن تجيئ أفكاره الذاتية متمشية معها. والفلاسفة يعبرون عن هذا التوافق بين الأفكار الذاتية والظروف بالتوافق بين الصورة والمادة . ويقصدون بالصورة بدهاءة، الصورة الذهنية أو التصور الذهني . أما المادة فيقصدون بها كل ما يجسد الصورة من مادة وذلك كالرخام الذي يصنع منه التمثال وتتجسد فيه الفكرة التي وضعها المثال في ذهنه عن تمثاله ، وكالظروف والمواقف التي تجسد الأفكار الذهنية وتمتد هذه الأخيرة فيها . لكن أشهر الفلاسفة الذين استخدموا تعبير الصورة والمادة فلاسفة مثاليون كأفلاطون ، وأرسطو وكانط ، أرادوا

من وراء استخدامهم له أن يجعلوا مناط الحكم في العلاقة بينهما هو الصورة وحدها دون المادة . فالصورة عندهم هي التي تشكل المادة ، وتشكلها تشكيلا أوليا عقليا صرفا سواء باعتبارها مفارقة لها أو باطنة فيها .

لكننا نريد في الفلسفة الحياضية التي ندعو إليها هنا ، وخلافا لما ذهب إليه هؤلاء المثاليون ، أن نقول بتوافق حقيقي بين الصورة والمادة . توافق لا نترك فيه الغلبة للصورة على المادة ، ولا ننظر فيه إلى المادة على أنها مجرد مناسبة لإبراز إمكانيات الصورة وقدراتها . بل إنها حقيقة واقعة لها من الوجود ، ما للصورة ، وتستطيع أحيانا أن تجبر الصورة على احترامها بل تستطيع ، إذا ما رأت أن الصورة الذهنية بعيدة بعدا شاسعا عنها ، أن تنحيا من طريقها ، وترفضها رفضاً باتاً وتتخذ صورة أخرى . ذلك هو الدرس الأكبر الذي يخرج به الإنسان من تحليل مشكلة الإدراك الحسي أو من تحليل علاقتنا بعالم الأشياء .

ولا بد أن يكون القارئ قد لاحظ مناهضتنا للمثالية في تلك الفلسفة الحياضية التي ندعو إليها هنا . إلا أن المثالية التي تناهضها ليست إلا المثالية الفلسفية التي تمثل نظرة عامة في علاقة الإنسان بالعالم الخارجي يصر فيها على أن يبدأ من ذاته ، وأن

يرد وجود العالم الخارجى إلى بعض الصور الذاتية التى من شأنها أن تصبغ إدراكه بصبغة خاصة ، وتنقل الوجود من الخارج إلى الذهن ، وتجعله مجرد صورة ذهنية مذابة فى العقل .

أما المثالية فى معناها الشائع، وهو المعنى الأخلاقى الذى نقصد به إيماننا بالقيم أو المثل العليا فلا علاقة لها بما نتحدث عنه هنا ، فليس ثمة ما يمنع مطلقا من أن الفلسفة الحيادية التى تناهض المثالية فى معناها الفلسفى تكون مثالية بهذا المعنى الأخلاقى . بل إننا سنرى بالفعل أن هذه هى صفتها عندما تتناول تطبيقها فى ميدان القيم . ولذلك ، فعلىنا أن ننتبه إلى أن دعاة المثالية عندما يأخذون فى تبرير استمساكهم بالفلسفة المثالية ينتقلون من المعنى الأول لها وهو المعنى الفلسفى ، إلى المعنى الثانى ، وهو المعنى الأخلاقى الشائع . ويقولون إنهم مثاليون لأنهم لا يريدون أن يهدروا القيم الروحية والأخلاقية التى تتفق مع ديننا وتقاليدنا، ولكن بوسعنا أن نقول لهم أيضا ، إننا فى الفلسفة الحيادية التى ندعو إليها هنا لنا مثاليتنا بهذا المعنى الأخلاقى الشائع ، وإن كنا تناهض المثالية فى معناها الفلسفى الأصيل .

* * *

هذا فيما يتعلق بمناهضة الفلسفة الحيادية للمثالية . لكن الدعوة إلى احترام الأشياء والظروف الخارجية والمواقف ، وفى كلمة

واحدة ، الدعوة إلى احترام المادة ، ليس معناه مطلقا إلقاء مقادير الأمور إليها والنظر إلى عقل الإنسان على أنه مجرد صدى لها . كلا . فالفلسفة الحياضية فلسفة بين بين . بين المثالية التي تلغى المادة لحساب الذات ، وبين المادية التي تلغى الذات لحساب المادة . وسنشير الآن إلى معارضة الفلسفة الحياضية للمادية .

فالإنسان الذي يبدأ إدراكه للشيء من الشيء نفسه ، يمنحه مكان الصدارة ويقف دائما منه موقف المستمع ، لا بد وأن ينتهي به الأمر إلى إذابة شخصيته فيه ، وبالتالي في المادة كلها بما تدل عليه من ظروف ومواقف خارجية . ومن ثم يفقد حرية المبادأة ويترك نفسه دائما نهبا للظروف ، ويفقد سيطرته على المواقف ، وتتضاءل ذاته أمام ما يحيط به في العالم الخارجي .

حقا إن احترامه للأشياء وللظروف يفيد في التقليل من غروره ويجعله يحفل بما حوله ، ويحد من ثقته الطاغية في نفسه . لكن يجب ألا يطفئ عليه هذا الاحترام للخارج حتى يجعله ريشة في مهب الريح ، ويمحى فاعليته الذهنية ، ويقنع آخر الأمر بأن يكون مسجلا آمينا لما في الخارج .

وهكذا نرى أن من الحكمة أن يخرج الإنسان من تجربته مع عالم الأشياء بدرس يختلف عما تلقنه له المثالية والمادية معاً .

حياد بين الوجودية والماركسية

في الفلسفة المثالية أنها تخاطب الإنسان لأن نقتها به **الأصل** وبعبق له لآء لها. ولذلك نراها تترك لهذا العقل مهمة تشكيل الإدراك الحسى والظروف الخارجية، على نحو ما رأينا فى الفقرات السابقة. وفلسفة هذا شأنها لا بد أن تعلى من شأن الفرد مادام هذا الفرد يمثل عندها مركز العالم، إلا أنها فى أول نشأتها (عند كبار الفلاسفة اليونان) بل وفى تطورها الحديث أيضا (عند كانط والفلسفات الترئسندنتالية) لم تفهم من الفرد إلا وجوده المجرد، وجوده العقلى: فالفرد عندها هو هذا الإنسان العاقل الذى يمثل عقله عقل كل الناس، وبالتالى فإن إدراكه العقلى للعالم وللأشياء التى يزخر بها لم يكن يمثل إدراكه الشخصى بقدر ما كان يمثل إدراك الناس العقلاء كلهم. أو قل إنه كان يمثل الإدراك الشخصى للفرد، وفى الوقت نفسه، كان يمثل إدراك شخص مجرد هو الإنسان العاقل بوجه عام. ولذلك اتسم التفكير عند هؤلاء الفلاسفة بالطابع الكلى المجرد. ووجدوا فى هذا التفكير الكلى المجرد منقذا لهم من الفردية

التي كان من المحتم أن ينتهوا إليها في اتجاهاتهم الذاتية .
لكن الفلاسفة الذين مثلوا المثالية بعد هذا التيار العقلي ،
وأقصد بهم الفلاسفة الوجوديين ، لم يرضوا عن هذا التجريد
الذي سارت فيه المثالية العقلية . ونظروا إلى « الإنسان العاقل »
الذي احتكت إليه هذه المثالية على أنه إنسان وهمي لا وجود له
في الواقع ، ورأوا أن أحكامه ومقولاته ليست إلا إطارات
فارغة ، لفصافضة ، بلغت من عموميتها أن أصبحت ضحلة ، هيات
أن تمس القاع . ومن ثم استعاضوا عن هذا الإنسان العاقل
المجرد بالإنسان الفرد ، بهذا الإنسان أو ذاك ، بي وبك ،
وفضلوا على الإنسان الكلي الإنسان المنتمى إلى مواقف معينة ،
المنخرط في حياة خاصة بعينها ، وآثروا الاحتكام إلى ما أطلقوا
عليه اسم « التجربة الحية » أي المعاناة الفردية الوجدانية
للمواقف والظروف . ومن هذه الناحية ، علينا أن نتطر إلى
الوجودية على أنها نقد للمثالية العقلية لكنها من ناحية أخرى ،
وكما أشرنا إلى ذلك الآن ، ليست إلا امتدادا للتيار المثالي .

والذي يعنينا هنا أن نقرره أن الوجوديين عندما استغنوا
عن العقل وأحكامه الكلية، لم يكن في وسعهم أن يتفادوا الفردية
التي تؤدي إليها كل فلسفة مثالية تهتم بالإنسان وباتجاهاته الذاتية .

ومعنى ذلك أن الفردية التى كانت قد نجحت المثالية فى إذابتها والحد منها عن طريق التجريد والالتجاء إلى الأحكام والمقولات والقوانين العقلية الكلية ، عادت فظهرت بصورة واضحة فى المثالية الوجودية التى اهتمت بالفرد اهتماما بالغاً وأظهرت كل نزعاته الذاتية على المسرح .

حقاً ، إن الفلسفات الوجودية بها جانب واقعى من حيث إنها قاومت التفكير العقلى المجرد ، والإإنسان العاقل ، واهتمت بوضع الفرد فى العالم وربطه بالمواقف والظروف وشده إلى الجذور التى تحدد كيانه الفردى وتميزه عن غيره ، بل إنها فلسفات واقعية كذلك من ناحية أنها — خلافاً لما فعله الفلاسفة الإنجليز — رفضت أن ترجع وجود الأشياء إلى مجرد إدراكها الذاتى ، وذهبت كما يقول سارتر — إلى أن وجود الظاهرة يتعدى الظاهرة نفسها . لكنها مع هذا كله فلسفات مثالية إذا نظرنا إلى نزعتها الفردية المتطرفة وإلى اعتقاد معظم أصحابها ، أن الإنسان فى تجربته مع الأشياء ونفع الناس لا يستطيع فى نهاية الأمر أن يصل إلى شئ إيجابى يحفز به إلى التقدم والتكامل الاجتماعى . وفكرة المجتمع نفسها فى الفلسفات الوجودية لا وجود لها على الإطلاق ، إلا من زاوية الفرد ، لأنها لا تعترف إلا بالأفراد الذى يمثل كل منهم عندها

قلعة من الفردانية مقفلة على نفسها . وليس من شك في أن هذا اتجاه مثالي انعز الى إذا حاولنا أن نفهم المnalية في معناها الاجتماعي لا في معناها الفلسفي الضيق .

والحق إن الفلسفات الوجودية قد اهتمت بالفرد كل هذا الاهتمام لا من أجل أن تعارض التيارات العقلية فحسب ، بل من أجل أن تعارض فلسفة أخرى هي الفلسفة الماركسية . فالتيارات العقلية كما قلنا أذابت الفردية عن طريق التفاتها إلى عقل الإنسان المجرد وأحكامه ومقولاته الكلية ، ولكنها ظلت مع ذلك فلسفات إنسانية من ناحية أن الإنسان عندها يمثل قطب الرحي في إدراك العالم الخارجي ، ومن ناحية أنها بدأت به ولم تبدأ بالمادة ، كما فعلت الفلسفات المادية . أما الفلسفة الماركسية — وهي ليست إلا تسمية أخرى للفلسفة المادية عند انتقالها من ميدان الفلسفة البحتة : ميدان المعرفة والوجود ، إلى الميدان الاجتماعي والاقتصادي — فلم تكنف بأن هونت من شأن الإنسان تجاه المادة بأن جعلت عقله مجرد صدى لها ونسخة منها على نحو ما رأينا ، بل هونت من شأنه كذلك في الميدان الاجتماعي بأن ألغت فردانيته لحساب المجتمع . فالفرد في الماركسية لا قيمة له تجاه المجتمع ، لأنه يمثل مجرد « ترس » صغير في دولاب كبير .

وجود الفرد في الماركسية ليس ملكاً له بل هو وجود محتوم لا يد له فيه . فن ناحية الماضي أو التطور التاريخي نرى ان الماركسية قد جعلت وجود الفرد خاضعاً لحتمية مطلقة ، وذلك لأن تطور المجتمعات والتطور التاريخي كله خاضع فيها خضوعاً مطلقاً لتطور وسائل الإنتاج في المجتمع وللحالة الاقتصادية التي وصل إليها هذا الأخير . ومن ناحية الحاضر أيضاً نجد أن نشاط الفرد قد قيدته الماركسية بسلطة « الحزب » وإشرافه وتدخله في الحياة العامة والخاصة للأفراد ، مع أن الحزب لا يمثل إلا قطاعاً واحداً من قطاعات المجتمع ، وهو قطاع البروليتاريا .

فأمامنا إذن فلسفة تنكر المجتمع وتعلي من شأن الفرد وهي الفلسفة الوجودية . وفلسفة أخرى تعلي من شأن المجتمع وتنكر الفرد وهي الفلسفة الماركسية . ونريد الآن أن نبين الدور الذي تلعبه الفلسفة الحيدادية في التوفيق بين هاتين النظرتين ، لكننا لن نصل إلى هذا إلا إذا استطعنا أن نعرف كيف أنكرت الوجودية المجتمع وكيف أنكرت الماركسية الفرد ، لأن وضع المسألة في هذه الصورة المبسطة قد يوحى إلى حد كبير بالسذاجة . إذ أنه ما من فلسفة على وجه الأرض إلا ولا بد أن يكون لها موقف معين من الفرد ومن المجتمع . فالمسألة إذن ليست مسألة إلغاء

للمجتمع من جانب الوجودية أو إلغاء للفرد من جانب الماركسية
بقدر ما هي نظرة كل من هاتين الفلسفتين إلى المجتمع والفرد
وموقف كل منهما بإزاءها .

فالوجودية لم تلغ المجتمع من حسابها ، ولكنها تصورته على
أنه مجموعة من الأفراد ، ليس إلا . وقد يقول قائل : وهل
المجتمع شيء غير هذا ؟ والإجابة : بلى . فالمجتمع يشكل دائرة
أوسع نطاقاً من الدائرة التي يدور فيها الأفراد كأفراد ، دائرة
لها طبيعتها الخاصة ولا نستطيع بحال أن نقول إنها مجرد حاصل
جمع الأفراد . فالفرد عندما ينظر إلى أخيه في المجتمع على أنه
فرد ، ولا شيء غير ذلك ، لا بد أن ينظر إليه على أنه شخصية
مستقلة ، أو إرادة تختلف عن إرادته ، لها رغبات ومشروعات
فردية بحتة تختلف عن رغباته ومشروعاته هو . ولا بد أن
الأمر سينتهي في هذه الحال إلى ذلك « الصراع بين الإرادات
الفردية » الذي يحدثنا عنه سارتر في صفحات كثيرة من كتابه
الرئيسي : « الوجود والعدم » . وليس من شك في أن هذه النظرة
لم ينظرها سارتر إلى الأفراد إلا من أجل أن يؤكد لكل منهم
شخصيته الفردية ويجعلها غاية في ذاتها ، ومن أجل أن لا يذيب
هذه الفردية في الجهاز الأكبر الذي يضم جميع الأفراد ، وهو

المجتمع . لكن ليس من شك أيضاً في أن هذه النظرة إلى الأفراد تحطم كيان المجتمع . لأن كل فرد له وجهان : وجه يمثله كفرد ، ووجه آخر يمثله كعضو في المجتمع . وقد حرص سارتر على أن يبين لنا الوجه الأول للفرد وأغفل وجهه الثاني . وذلك من أجل أن يعارض فلسفتين : الفلسفة المثالية العقلية التي أذابت الفردية في شكولها وإطاراتها العقلية ، والفلسفة الماركسية التي أذابت الفردية هي الأخرى في جهاز المجتمع .

والماركسية لم تلغ الأفراد من حسابها ، بل غاية ما يمكن أن يقال في هذا الصدد إنها نظرت إليهم على أنهم مجرد أدوات أو وسائل لخدمة المجتمع أو لخدمة طبقة معينة في المجتمع . ولذلك نجد أن الصراع بين الإرادات الفردية التي تحدثنا عنه الوجودية يحتاج ليحل محله صراع بين الطبقات الاجتماعية وبين مراحل التاريخ التي تمر بالإنسانية كلها أو بتاريخ المجتمع الواحد . المهم أننا نجد أنفسنا في الماركسية بإزاء ضغط من المجتمع وأشكاله على الفرد ، حتى يهصره هصرا .

وقد يقول قائل : وهل لنا أن نتصور المجتمع على خلاف ذلك ؟ والجواب أن المجتمع له وظيفة مزدوجة : فكما أنه يمثل سلطة عليا تحد من الحرية الفردية ، فهو يمثل في الوقت نفسه

سلطة ترعى هذه الحرية وتنظمها بحيث يؤدي تنظيمها في النهاية
لا إلى إماتها وقعها ، بل إلى تمتيتها على نحو متوازن يحقق
مصلحة الفرد ومصلحة المجموع على السواء .

* * *

وأيا ما يكون الأمر ، فإن الوجوديين في عدائهم للمجتمع
والماركسيين في عدائهم للفرد ، قد أخطأوا فهم العلاقة بين هذين
الطرفين . إذ أنهم لم يحاولوا فهمها الا ابتداء من أحدها ، ومن
ثم لم يستطيعوا أن يتصوروا الطرف الآخر إلا على أنه نقيض
للطرف الذي بدأوا منه . لكن العلاقة الحقيقية بين الفرد والمجتمع
لا تفهم ابتداء من أحدهما بل من العلاقة الديناميكية بينهما . بل
إن من الخير كل الخير أن لا نتحدث إطلاقاً عن نقطة بدء
في هذه العلاقة .

إن الوجوديين عندما بدأوا من الفرد كان عليهم أن يتصوروا
المجتمع من زاوية معينة لا يقرهم عليها الكثيرون ، إذ تصوره
على أنه يمثل هذا التنين الأكبر الذي تنصر فيه إرادات الأفراد ،
أو على أنه هذا الجهاز السحري الذي يتحول فيه الفرد بشخصيته
المتميزة ومقوماته الذاتية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد غيره إلى
فرد أملس ، لا شخصية له ، مجرد رأس في القطيع ، شخص
مجهول يمثل كل الناس ولا يمثل أحداً بعينه ، شخص تائه في

المجموع . ومعنى ذلك أن اعتزازهم بفردانية الفرد وإكبارهم لها واتخاذهم نقطة بدئهم منها لم يكن إلا من أجل أن يعارضوا نوعاً خاصاً من المجتمع ، هو المجتمع الجماهيري ، أو تلك الكتلة الجمعية التي تذوب فيها شخصية الفرد . ومن ثم يصبح من السهل قيادتها واستغلالها .

لكن من حقنا أن نتساءل : هل هذا النوع من المجتمع هو الامتداد الوحيد للأنانية الفردية ؟ ألا يعرف كل فرد منا أبعاد جمعية أخرى يغلب فيها البناء على الهدم ، وتسودها روح التسامح بدلاً من روح العنف ، ويحتفظ فيها كل فرد بشخصيته بدلاً من أن يذوب في القطيع ؟ ألا يشعر الفرد في بعض علاقاته الاجتماعية أنه منجذب لها طواعية منه واختياراً ، لا مسوقاً إليها أو مغلوباً على أمره فيها ؟

من الصعب إذن أن نهمل كل هذه العلاقات الاجتماعية ونتخذ موقفاً عدائياً من المجتمع بوجه عام ، كما يفعل الوجوديون ، بحجة أن شخصية الفرد قد تذوب في بعض الأبعاد الجمعية للذات الفردية . وعلينا أن نذكر دائماً ضد هؤلاء الوجوديين أن الأنانية الفردية لاكتفى بأن يحدد موقفه من الأفراد الذين يعيشون معه باعتبارهم مجرد أفراد « آخرين » ، بل باعتبارهم أفراداً يجمعهم نفس الإطار الذي يضمه هو ، وأعني به إطار المجتمع .

وبعبارة أخرى ، علينا أن نذكر دائماً أن دائرة « نحن » (المجتمع) هي الدائرة الطبيعية التي تصب فيها دائرة «أنا» ودائرة «الآخر» . وإذا كان الوجوديون يريدون أن يقفوا في العلاقات الاجتماعية عند دائرتي « أنا » و « الآخر » بحجة أن دائرة المجتمع من شأنها أن تفسد العلاقات التي تدور بين الأفراد باعتبارهم أفراداً ، وذلك بما تفرضه عليهم من ضغط وإلزام ، فبوسعنا أن ننبههم إلى أن دائرة المجتمع لا تشيع الضغط والإلزام فحسب ، بل غالباً ما يعيش فيها الضغط جنباً إلى جنب مع التعاطف والانجذاب. انظر مثلاً إلى العلاقة التي تربط لاعب الكرة بأعضاء الفريق ، أو عازف الكمان بالأوركستر ، أو الباحث العلمي بزملائه العلماء ، ثم انظر كذلك إلى العلاقة التي تربط المتعاقدين في الشراء والبيع مثلاً ، أو إلى العلاقة بين الزوجين ، أو إلى تلك العلاقة التي تربط أفراد الفرقة العسكرية بعضهم ببعض الآخر . . . الخ ، فلا شك أن جميع هذه العلاقات الاجتماعية علاقات تقوم على بعض الضغط والإلزام ، ولكن لا شك أيضاً أن هذا الضغط يسير فيها جنباً إلى جنب مع المحبة والتعاطف . وفضلاً عن ذلك ، فهذه العلاقات كلها علاقات بناءة وليست هدامة بحال من الأحوال .

ومثل هذا الكلام نستطيع أن نقوله عن الماركسيين الذين

اتخذوا نقطة بدئهم لا من الأفراد كما فعل الوجوديون ، بل من الطرف المناقض ، طرف المجتمع .

وكما بالغ الوجوديون في إكبار ^{*}^{*}^{*}فردانية الفرد وإبرازها ، بالغ الماركسيون في إكبارهم للمجتمع أو لنوع خاص من المجتمع ، هو المجتمع الصارم الذى يسعى إلى تشكيل الأفراد فى نسق واحد أو صيهم فى قالب واحد تنتفى فيه الفروق الشخصية . وإذا كنا قد رأينا أن نقطة البدء التى بدأ منها الوجوديون فلسفتهم قد أدت بهم فى نهاية الأمر إلى معاداة كل العلاقات الاجتماعية البناءة ، أو تشويه صورتها المتعارف عليها والاجتهاد فى إبراز جوانبها المظلمة الشوهاء ، كذلك فإن الماركسيين عندما بدأوا من المجتمع وتصوروه على النحو الذى تحدثنا عنه ، قد أدى بهم هذا الموقف إلى معاداة الفرد كفرد ، والنظر إلى كل ألوان النشاط الفردى على أنها انحرافات تستحق القمع .

وليس من شك فى أن هذه النظرة تقتل فى الفرد شخصيته ومواهبه الفردية ، وتجعله مجرد رأس فى القطيع كما يقول الوجوديون بحق فى تقديمهم للماركسية .

علينا إذن أن نجد حلا وسطا بين الوجودية والماركسية . وهذا هو الدور الذى تضطلع به الفلسفة الحيادية . وسنرى فى الفقرة القادمة كيف نهتدى إلى هذا الحل عن طريق تطبيق الفلسفة الحيادية فى القطاع الاجتماعى .

تطبيق الفلسفة الحياضية فى القطاع الاجتماعى

إذن أن نجد حلا وسطا بين الوجودية والماركسية .
علينا لكننا نريد أن نشير أولا — خلافا لما قد يعتقده البعض — إلى أن مهمة الفلسفة الحياضية ليست قائمة فى التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة أو فى تقديم حلول نصفية أو وسطى تتسم بما تتسم به هذه الحلول عادة من سلبية ووقوف فى مفرق الطرق وقفة العاجز . كلا إن مهمتها الرئيسية قائمة فى أن تقدم حولا إيجابية ، تتسم بالصدق والتحليل الجاد لطبيعة الأشياء ، والبعد عن « المذهبية » فى التفكير . وهذه الخاصية الأخيرة وحدها كفيلة بأن تبعدها عن التطرف والاندفاع ذلك الاندفاع الذى كثيرا ماتمليه الرغبة فى استكمال بناء المذهب الفكرى فحسب لا الصدق فى التحليل . وقد أتيح لنا أن نلمس هذا الصدق فى التحليل الذى تتصف به الفلسفة الحياضية فى الحلول التى قدمناها حتى الآن فى مشكلة علاقة الإنسان بالأشياء ، كما تتضح فى مسألة الإدراك الحسى وفى تحديد موقفنا من المثالية والمادية . إذن أن

الحلول لم تكن حلولاً نصفية بقدر ما كانت تحليلات جادة اتسمت بالصدق والأمانة .

وهنا أيضاً ، في القطاع الاجتماعي ، لن يكون من مهمتنا أن نوفق بين الوجودية والماركسية لمجرد التوفيق ، ولن نبهت في الجمع بين التيار الفردي والتيار الجماعي جمعاً نسعى فيه إلى أن نأخذ من التيار الأول بعض محاسنه ونضمها إلى بعض محاسن الثاني ليخرج من هذا المزيج مذهب تلفيقي معين . كلا بل سنسعى إلى ماسعيننا إليه قبل ذلك وهو صدق التحليل والوصول إلى حل يتفق مع طبيعتنا وظروفنا ، وينبع من واقعنا الاجتماعي .

فالفلسفة الحيادية تبدأ أولاً ، بأن تنظر إلى مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع بالصورة التي رأيناها بين الوجودية والماركسية على أنها مشكلة زائفة . وعلماء الاجتماع المعاصرون يرون هذا الرأي أيضاً . فهم يقولون إن محاولة تغليب الفرد على المجتمع على نحو ما تفعل الوجودية أو تغليب المجتمع على الفرد على نحو ما تفعل الماركسية محاولة تثير مشكلة زائفة لا وجود لها إلا في عقل أصحاب المذاهب الفلسفية . وذلك لأنه لا حياة للفرد بدون مجتمع ، ولا حياة للمجتمع بدون أفراد . والمجتمع لا يمثل سلطة خارجية بالنسبة للفرد ، بل هو ممتد بجذوره في أعماق الذات الفردية .

ومن الناحية الأخرى ، فنحن نلتقى كذلك « بالآنا » فى كل تشكيلات المجتمع وفى كل أبعاد «النحن» . ومن أجل ذلك ، علينا أن ننظر إلى الفرد والمجتمع على أنهما حقيقتان ، كل منهما مكمل للآخر . أما التنافر بينهما فلا وجود له إلا فى أذهان المنعصبين . فكل فرد منا يضطلع بأعباء كثيرة فى المجتمع ويؤدى أدوارا متباينة إما باعتباره أبا أو زوجا أو ابنا أو موظفا أو عاملا أو متبجأ أو مستهلكا ... أو غير ذلك ، ولا شك أنه يقوم بكل عمل من هذه الأعمال لا باعتباره فردا اجتماعيا ينتمى إلى هذه الجماعات فحسب ، بل باعتباره ذاتا فردية لها اتجاهاتها الشخصية وميولها الخاصة . ومن المستحيل أن نفصل فى الإنسان بين ذاته الفردية وذاته الجماعية أو نضع خطأ فاصلا بين شخصيته ونزعم أن شخصيته الجماعية تتحدد أمام هذا الخط فى حين تكمن شخصيته الفردية وراءه .

ومعنى ذلك أن الفلسفة الحيادية تبدأ فى نظرتها الاجتماعية بتنحية مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع من طريقها باعتبارها مشكلة زائفة ، ثم تقوم بعد ذلك بدراسة حقيقة المجتمع الذى تعبر عنه دراسة علمية تبعد بها عن المذاهب المقفلة والنظريات الجامدة . وإليك بعض الملاحظات العامة التى تفيدنا فى مثل هذه الدراسة :

١ — إذا كنا قد عرفنا الفلسفة فى أول هذا الكتاب بأنها محاولة لتعميق حياتنا بالكشف عن الأصول والمبادئ العامة التى تؤسس عليها معتقداتنا الخاصة ، فإن بوسعنا الآن أن نتبع نفس المنهج فى تعريف علم الاجتماع ونقرر أن هذا العلم فى تعريفه الحديث ليس إلا محاولة تعميق لحقيقة المجتمع الذى نعيش فيه للكشف عن أبعاده المتعددة وطبقاته الكثيرة .

ذلك أن كل مجتمع من المجتمعات يتكون من طبقات : طبقة نلتقى بها على السطح ، نشاهدها من الظاهر ، الجسم الخارجى للمجتمع (فى عدد سكانه وفى طبيعته الجغرافية وفى حقيقته المورفولوجية الخارجية) . وطبقات أخرى أكثر عمقا من هذه الطبقة الظاهرية ، وتمثل معتقداته ورموزه وقيمه ومثله وعاداته وتقاليده وعرفه ونظمه وتشكيلاته وغيرها . وليس معنى قولنا : إن هذه الطبقات الأخيرة أكثر عمقا من الطبقات الأولى أن قيمتها أسمى منها ، بل نقصد بذلك فقط أنها طبقات أبعد منا لا من الأولى ، لوجودها تحت القشرة الخارجية للمجتمع .

٢ — نستطيع أن نميز فى العلاقات الاجتماعية للفرد مع الجماعة بين علاقات مجردة وخفية ، وعلاقات أقل تجريدا وأكثر ظهورا ، وعلاقات ليست مجردة على الإطلاق: أى أنها متحققة

تحققا واقعيا ، وفي الوقت نفسه فإنها تنصف بالظهور التام ولاخفاء فيها . ومعنى ذلك أن العلاقات الاجتماعية تتدرج في درجة ظهورها وتجريدها ، وتتناسب في هذا تناسبا عكسيا . فكلما قل ظهورها كانت أكثر تجريدا . وبالعكس ، كلما زاد ظهورها كانت أقل تجريدا .

٣ — ولنبدأ بالحديث عن العلاقات الاجتماعية المجردة الخفية ، ففي هذا النوع من العلاقات نستطيع أن نميز بين النظم الاجتماعية (التي نلتقي بها مثلا في حفل عرس أو إحياء مولد أو تشييع جنازة . . . أو ما إليها) وبين النماذج الاجتماعية (التي نلتقي بها في الزى الذي يرتديه أفراد المجتمع الواحد أو أفراد طبقة منه ، وفي السلوك الجمعي في مناسبات معينة كالأعياد القومية ، وفي طريقة الطهي التي تميز أصناف الطعام التي تقدم في مجتمع من المجتمعات ، وفي الأدوات التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية ، وفي الرموز المتعارف عليها بين المارة وراكبي السيارات في عبور الطريق . . وما إليها) وبين الوظائف الاجتماعية التي يضطلع بها الفرد الواحد وينتمي عن طريقها إلى قطاعات مختلفة في المجتمع باعتباره مدرسا مثلا وباعتباره زوجا وباعتباره عضوا في ناد معين ، وبين المواقف الجمعية التي يتخذها أفراد مجتمع معين بإزاء بعض

الظروف والرموز التي تؤثر في حياتهم وتعبّر عن سلوكهم
والأفكار والمعتقدات التي تسود بينهم وتعبّر عن مثلهم العليا التي
يعتقدونها ... وما إليها .

ومن الملاحظ أن هذا النوع من العلاقات الاجتماعية يقوم به
الفرد في المجتمع، لا باعتباره عضواً في هيئة أو جماعة معينة من تلك
الهيئات أو الجماعات التي تنتشر في المجتمع كالنقابات والشركات
والجمعيات التعاونية...، بل باعتباره عضواً في المجتمع فحسب. ولذلك
وصفنا هذه العلاقات بأنها خفية من ناحية ومجردة من ناحية
أخرى، لأننا لانستطيع أن نتحقق من وجودها في هيئة أو جماعة،
لكننا نستطيع كذلك أن نضيف إلى هاتين الصفتين اللتين تميزان
هذا النوع من العلاقات صفة ثالثة، فنقول: إنها علاقات اجتماعية
صغيرة أو محدودة باعتبار أن الفرد حين يقوم بها فإن إحساسه
بالمجتمع يجري في نطاق صغير محدود أقرب إلى التلقائية منه
إلى التنظيم . وليس معنى ذلك أنه إحساس ضعيف، بل نقصد
بهذا فقط أن الفرد في هذا النوع من علاقاته الاجتماعية لا يتمثل
« المجتمع » بالمعنى الصحيح، بل يتمثل بالآخرى « الآخرين » .
وبعبارة أخرى، فإن الفرد أو الأنا في هذا النوع من العلاقات
لا يصب في المجتمع، بل في الـ « نحن » فقط .

٤ - لكن علاقات الفرد مع المجتمع لا تظل على هذا النحو من التجريد ولا في هذه الصورة المحدودة غير المنظمة . بل يسعى الفرد كذلك إلى أن ينظم علاقاته مع الناس الذين يرتبط وجوده الاجتماعي بهم تنظيما محددًا أقل تجريدًا وخفاء من علاقاته السابقة ، فيدخل في علاقات جديدة ظاهرة للعيان يشعر فيها بالمجتمع أكثر من شعوره به في العلاقات السابقة ويسهل على الغير أن يتعرف عليه .

في هذه العلاقات الجديدة ، نجد الفرد يسعى إلى الانتماء إلى جماعات منظمة يتحدد كيانه الاجتماعي بالانخراط فيها . ونستطيع أن نضرب لهذه الجماعات بعض الأمثلة : ناد رياضي - اتحاد من الاتحادات (اتحاد الأدباء مثلا) - جمعية تعاونية - مظاهرة من مظاهرات الاحتجاج أو الاحتجاج - حزب معين - وحدة عسكرية معينة - جمعيات البر والإحسان - عمل مشترك يقوم به نزلاء سجن معين .

وانخراط الفرد في هذه الجماعات المختلفة غالبا ما يعكس أفكاره ومثله العليا التي يدين بها والقيم الثقافية والدينية والأخلاقية التي يعتنقها . ولذلك ، فإن انتماء الفرد في هذه الجماعات

الظاهرة المحددة يمثل طبقة اجتماعية أكثر عمقا من الطبقة التي ترسم حدودها علاقاته الاجتماعية السابقة .

٥ — على الباحث الاجتماعى أن يقوم بتحقيقاته الاجتماعية فى مختلف هذه المستويات والنظم والنماذج ، وعليه أن يسجل مقدار اندماج الفرد فيها وفى الجماعات المختلفة التى يتحدد كيانه الاجتماعى عن طريقها تسجيلا آمينا ، يعتمد على الوصف ، دون أن يسمح بسيطرة « فكرة سابقة » أيا كانت على تسجيلاته وملاحظاته ، ودون أن يبدأ بعامل واحد يكون قد اعتقد أنه يؤثر وحده فى العلاقات الاجتماعية للفرد ، كأى يدا مثلا بالعامل الاقتصادى أو العامل الجغرافى أو البيولوجى أو النفسى أو الروحى ، ويهمل العوامل الأخرى . وبعبارة أخرى ، على الباحث الاجتماعى أن يقف على الحياد فى تحقيقاته الاجتماعية ، ويكتفى بأن يسجل كل ملاحظاته تسجيلا وصفيا بحتا . وإذا وجد أن هذه التسجيلات تتعارض ، فعليه أن لا يأبه بهذا التعارض ، لأنه غالبا ما يدل على الطبيعة المتناقضة للمجتمع نفسه . وعليه أن يتذكر دائما أن المجتمع فى تطوره وتشكيلاته المختلفة لا يخضع لنظام واحد أو لفكرة واحدة بل تتشابك تشكيلاته وتتعدد بحيث يستحيل على الفرد فيه أن يكون له بُعد اجتماعى

واحد بل يخضع في علاقاته الاجتماعية لأبعاد متكررة .
ومعنى ذلك أن الدراسة العلمية للمجتمع لا بد أن تتسم أولاً
وأخيراً ، بطابع الحياد الذى يمنع الاجتماعى من الجرى وراء
الآفكار الجاهزة والآراء النظرية ذات الاتجاه الواحد .

٦ — لكن من واجب الباحث الاجتماعى ألا يقتصر فى
تحقيقاته على العلاقات الاجتماعية السالفة . وذلك لأنها علاقات تصور
روابط الفرد بالآخرين أكثر من تصويرها لعلاقاته مع المجتمع .
حقاً ، لقد رأينا أن اندماج الفرد فى جماعة من هذه
الجماعات التى تحدثنا عنها فى الفقرتين السابقتين يعكس اندماجه
فى المجتمع بصورة ما ، أو يصور علاقته بالمجتمع فى صورة أقوى
بكثير من الصورة التى يحققها ارتدائه لزمى معين كما يفعل
الآخرون ، أو سلوكه مسلماً معيناً فى المناسبات الاجتماعية كما يفعل
الآخرون أو تأثره برموز اجتماعية معينة واستجابته لها كما يفعل
الآخرون . فمثل هذه العلاقات التى بدأنا حديثنا بها تصور علاقة
الفرد مع الآخرين فقط ، ولا تمثل علاقته بالمجتمع بالمعنى
الصحيح . أما اندماجه فى إحدى هذه الجماعات التى تحدثنا عنها
فى الفقرتين السابقتين ، فيمثل اندماجاً اجتماعياً معيناً . ولكن
الفرد يظل فيها مع ذلك فرداً مع الآخرين ، لا مع المجتمع .
والفرد لا يصبح فرداً فى المجتمع بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة

إلا إذا بحثت علاقاته مع المجتمع ، أو مع الأمة التي يكون أحد أعضائها ، ووضع سلوكه الفردي في دائرة المجتمع الذي يعيش فيه سواء كان مجتمعا متخلفا أو رأسماليا أو اشتراكيا ، أو من ناحية الحضارة سواء كان مجتمعا شرقيا أو غربيا ، أو من ناحية التطور التاريخي ، سواء كان مجتمعا زراعيا أو صناعيا . أو من غير ذلك من النواحي .

من ذلك نرى أننا إذا كنا قد حرصنا على أن نضع العلاقات الاجتماعية التلقائية التي يقوم بها الفرد مع الآخرين في نطاق اجتماعي أكثر اتساعا ، وذلك بأن سعيننا في البحث عن علاقات الفرد مع تلك الجماعات والهيئات والنقابات التي من شأنها أن تشعره بالمجتمع أكثر من شعوره به في علاقاته التلقائية مع الآخرين ، فإننا نحصر الآن أيضا على أن نضع هذه العلاقات الجديدة في نطاق أكثر اتساعا وشمولا منها ، في دائرة المجتمع نفسه . وهذه الدائرة هي دائرة المستوى الثالث أو الطبقة الثالثة من طبقات المجتمع .

والباحث الاجتماعي الذي يقف في تحقيقاته عند المستوى الأول أو الثاني ولا يتعداها إلى هذا المستوى الثالث يقرب من ميدان علم النفس بقدر ما يبتعد عن ميدان علم الاجتماع . فعلم الاجتماع هو علم المجتمع وليس علم علاقة الفرد بالآخرين

فحسب ، وهذا الكلام موجه بصفة خاصة ضد « مورينو » عالم الاجتماع الأمريكي ، لأنه تجاهل المجتمع في أبحاثه التي أجراها في الاجتماع القياسى واكتفى بتسجيل علاقة الفرد مع الآخرين ، وأرهق نفسه في الإحصاءات الاجتماعية التي لا تخرج عن هذا النطاق .

* * *

وهكذا نرى أن أهم ما يميز الفلسفة الحيادية عند تطبيقها في القطاع الاجتماعى ، أنها تنحى من طريقها مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع من ناحية ، وتحاول من ناحية أخرى تعميق طبيعة المجتمع لتصل إلى طبقاته المختلفة وتشكيلاته الاجتماعية المتباينة وتكشف عن الأبعاد الجمعية للفرد دون سيطرة من فكرة سابقة أو تغليب لأحد العوامل على العوامل الأخرى .

وفي هذا الإطار علينا أن نفهم الدور الذى يضطلع به أى تنظيم شعبى فى مجتمعنا الجديد . ففلسفة كل تنظيم شعبى يجب أن تقوم على أساس أن الفرد يمتد بجذوره فى المجتمع امتداداً طبيعياً لا قسر فيه ، وبدلاً من أن تمنح الفرد حرية عاتمة لا يعرف كيف يسلك بحسبها ويرهقه التفكير فيها وفى تحمل نتائجها ومسئولياتها ، بدلاً من أن تترك للفرد إمكانية العبث بهذه الحرية العريضة ، واستغلالها فى النقد الهدام الذى لا يهدف إلى شىء ،

اللهم إلا إلى الجلوس على المقاهى والصياح بملء فيه : « يعجبني هذا » — أو « لا يعجبني هذا » كما يقول سارتر فى أحد كتاباته — ، بدلا من هذا كله ، تقوم هذه الفلسفة على أن تشعر بالإطار الذى يحتويه وتشعره بأنه مرتبط بقومه ووطنه . وكأنها بهذا تقول له : أنت فرد ، لكنك تعيش فى مجتمع . فلا بأس عليك من أن تمنى ما فىك من فردانية وذاتية . لكن عليك أن لا تنسى أيضاً أنك ممتد فى المجتمع الذى تعيش فيه . ومن ثم عليك أن توجه نفسك ونشاطك هذه الوجهة الاجتماعية . وستكون النتيجة فى صفك دائماً . لأنه بدلا من أن يتحول نقدك وسخطك إلى كلمات تضع فى الهواء ، سيتخذ هذا النقد طريقه إلى التنفيذ ، ويصبح سخطك سخطاً بناء بدلا من أن يكون سخطاً يحرق ، ولا يخلف وراءه إلا الرماد .

ومن ناحية ثانية ، فإن التنظيم الشعبى بمثابة الدائرة الكبيرة التى تضم دوائر أخرى يتداخل بعضها فى البعض الآخر : دائرة الفرد التى تدخل فى دائرة الآخرين ، وهذه الأخيرة تدخل فى دائرة « نحن » ثم تصب كل هذه الدوائر أخيراً فى الدائرة الكبرى : دائرة المجتمع .

القيم في الفلسفة الحيارية

قيمة الشيء أو السلعة في علم الاقتصاد مرادفة لسعره أو سعرها ، سواء نظرنا إلى هذا السعر من ناحية تكاليف الإنتاج أو من ناحية مقدار العمل الذي بذله العامل في إنتاج السلعة أو من ناحية العلاقة بين العرض والطلب ، أو من ناحية فائدة الشيء أو السلعة للإنسان في حياته المعيشية ... الخ ... ومعنى ذلك أن تحديدنا لقيمة شيء ما أو لسعره يتطلب أن يكون لدينا معيار أو ميزان نقيس أو نزن به القيمة . لأنه لا قيمة للسلعة في ذاتها ، بل في تبادلها أو علاقتها مع شيء آخر . فالقيمة في هذا الحقل الاقتصادي ليست إلا مجرد « أداة » أو وسيلة لتحقيق شيء آخر .

ويبدو أن الناس في حياتهم العادية لديهم ميزان أو معيار خفي يزنون به أفعال بعضهم البعض ، وما يحققونه في دنيا الأفكار والآثار الفنية كذلك . وتحديد القيمة في هذا الميدان يتوقف على عملية « تقويم ذاتي » من جانب الشخص للأشياء أو الموضوعات أو الأفعال من ناحية الحقيقة التي تشتمل عليها ، أو من ناحية نواحي الجمال التي تحتويها ، أو من ناحية ما تنطوي

عليه من خير أو شر . وهذا هو المعنى الفلسفى لكلمة القيمة .
ولعل أهم ما يميز القيمة فى هذا المعنى أنها علاقة بين ذات وموضوع
فى حين أنها تعنى فى الحقل الاقتصادى علاقة بين موضوع
وموضوع آخر (العرض والطلب مثلا) فدراسة القيم فى معناها
الفلسفى ليست دراسة موضوعية للأشياء أو الأفعال ، وليست
دراسة سيكولوجية ذاتية للنفس أو الأنا وللعمليات التى تتعاقب
على حياتنا الباطنية ، بل دراسة ذاتية — موضوعية ، قائمة على
العلاقة الديناميكية التى تقوم الذات عن طريقها موضوعات
الحق والخير والجمال .

* * *

ونمة فارق آخر بين الاستعمال الاقتصادى لكلمة « القيمة »
واستعمالها الفلسفى . ذلك أن قيمة السلعة من الناحية الاقتصادية
وكونها مرتبطة بما تحققه من قيمة أخرى — بهذا المعنى
العادى ، يحملها قيمة نسبية متوقفة على ما تحققه أو على
ما نستطيع أن نستبدله بها . أما القيمة فى معناها الفلسفى فيبدو
أنها ليست نسبية بهذا المعنى على الإطلاق . إذ أنها تظفر بتقدير
آخر ، ولا يتوقف احترامنا لها على ما نستطيع أن نضعه بدلا منها
فى دنيا الواقع المادى بل على مجموعة من الاعتبارات المعنوية
الأخرى التى تنتمى إلى عالم آخر يختلف عن عالم الأشياء . ومجموعة

هذه الاعتبارات المعنوية تجعل للقيمة في معناها الفلسفي وجوداً آخر مستقلاً عن الوجود الشيئي . فما هو هذا النوع من الوجود؟ وما مقوماته؟ وما موقف الفلسفة الحياتية منه؟ هذا ما سنراه الآن.

* * *

لعل أيسر وسيلة لتقريب فكرة القيمة في معناها الفلسفي إلى الأذهان من أن نقرب إليها من ناحية « أحكام القيمة » التي تصدرها على الأشياء أو الأشخاص. فحين أقول : « هذه الوردة جميلة » ، أو « هذا عمل قبيح » ، أو « هذا سلوكك شنيع » أو « هذا إنسان تافه » ، فإنني أشعر حين إصداري لمثل هذه الأحكام أنني لست بصدد صفات حسية أدركها إدراكاً حسيّاً في الأشياء أو الأشخاص ، بل بصدد عملية تقويم ذاتي أقوم بها الجمال والقبح والخير والشر والتفاهة وضدها . فأنا لا أستطيع أن أزعم أنني قد أدركت إدراكاً حسيّاً الجمال والقبح والشر والتفاهة ، على نحو إدراكى للاحمرار في هذه الوردة التي أمامي ووصفي لها بأنها حمراء في قولي : « هذه الوردة حمراء » ذلك لأنني قد احتجت لكي أصدر الأحكام الخاصة بالجمال والقبح وما إليها إلى إشراك ذاتي كطرف هام في الحكم .

وأهمية إشراك الذات هنا لا ترجع إلى أنها ، أي الذات ، تمثل

طرفاً في إدراك حسي معين ، أصف فيه ما أدركه أو أسجله أو — كما يقول المثاليون — ألون عن طريقه الإدراك ، وأنقله من الخارج إلى الداخل بأن أجعله لا مجرد احمرار قائم في الوردية بل لوناً أحمر أدركه أنا أو تدركه ذاتي كما يتراءى لها أن تدركه. كلا. إن أهمية إشراك الذات في الأحكام الخاصة بالجمال والقبح والخير والشر ، ترجع إلى أن الذات هنا تقدر ولا تقرر ، تقوّم ولا تسجل ، تزن ولا تصف . وتقديرها أو تقويمها أو وزنها للأشياء أو الأعمال التي أمامها يرجع إلى أنها تضع أمامها معياراً أو مقياساً تقيس به الجمال والقبح ، أو الخير والشر . ومعنى ذلك أن الذات في مثل هذه الأحكام تعمل في مستويين : مستوى الشيء أو العمل الذي أمامها ، ومستوى المعيار الذي تزن به هذا الشيء أو ذلك العمل . ولذلك سميت هذه الأحكام بالأحكام المعيارية أو التقديرية أو التقويمية في مقابل الأحكام الوصفية التقريرية التسجيلية التي أقنع فيها بوصف ما أراه من صفات محسوسة أو بتسجيل آثارها الحسية الصرفة في ذاتي .

لكن هب أننى بدلاً من أن أقول : « هذه الوردية جميلة » أو هذه الوردية أجمل من تلك » قلت « إننى أفضل أكل السمك على أكل اللحوم » . فثقل هذا الحكم الأخير ليس حكماً وصفياً

قنعت فيه بتسجيل أوصاف السمك أو أوصاف اللحم ،
 بل هو حكم تقديرى تناولت فيه قيمة السمك وقيمة اللحوم
 بالنسبة لى ، ثم وازنت بينهما وفضلت السمك على اللحوم .
 لكن هل معنى هذا أن مثل هذا الحكم نستطيع أن نقول عنه
 إنه حكم معيارى ؟ كلا . فعبارة هذا الحكم زائفة .
 ولكى تتحقق من هذا : ضع أمام عقلك الحكم الذى أقول فيه :
 « هذه الوردة جميلة » أو الذى أقول فيه : « هذه الوردة أجمل
 من تلك » إلى جانب الحكم الذى أقول فيه : « أفضل أكل
 السمك على أكل اللحوم » ، وقارن بينهما . فستشعر لتوكد
 أن ثمة شيئاً يجعل للحكم أو للحكمين الأولين قيمة أكثر من قيمة
 الحكم الأخير . وذلك لأن الحكم المعيارى الصحيح لا يقوم
 فقط على إشراك الذات ولا على تقديرها لشيء أو عمل ما
 وإظهار استحسانها أو استهجانها له ؛ بل يجب أن يكون مصحوباً
 بالشعور الضمنى بأن ما أصدره من حكم ليس وفقاً على وحدى
 ولا يستند على مجرد تفضيلى الشخصى لأمر من الأمور أو مبدئى
 إليه ، بل على أن الحكم الذى أصدره يكون مصحوباً بمشاركة
 الآخرين معى فيه أو — على الأقل — بأن هذه المشاركة
 ممكنة . فأنت إذا قررت فى حكمك أنك تفضل السمك

على الاحكام ، أو العكس ، فلن يسألك أحد عن سبب تفضيلك لهذا أو ذاك . أما إذا قررت في حكمك . أن هذه الوردة أجمل من تلك ، أو أن هذا السلوك ينطوى على خير أكثر من ذاك ، فسيشعر المستمع لك أنك قد تعرضت لأمر يهمه كما يهمك ، وأن من حقه أن يناقشك فيه . وسيسألك من فوره عن المعيار الذي استندت إليه في تقديرك هذا أو في إصدارك لمثل هذا الحكم . ومعنى ذلك أن الحكم المعيارى الصحيح ليس حكما فرديا ، بل حكم كلى يقوم على الاعتقاد بأن ما أراه يصلح لأن يراه الغير ، وما أفضله من الممكن أن يفضله الغير كذلك . وفى كلمة واحدة ، نستطيع أن نقول إن الحكم المعيارى الصحيح على الرغم من أنه يقوم على تدخل الذات ، إلا أننا يجب أن لا نستنتج من وراء ذلك ، أنه حكم ذاتى أو شخصى ، إذ لا بد له من نوع من الموضوعية يخرج به من دائرة الفردانية ويجعله عاما بين أناس كثيرين .

هذا الكلام يجب أن يكون أساسا فى مناقشتنا لكل ما يدور حول الفن والأخلاق . إذ أن مجرد التشكيك فيه لن يكون له معنى إلا هدم مبحث القيم وإلغاء علمى الجمال والأخلاق . إن ما أقصده حقا حين أقول إن هذه الوردة جميلة ، هو أن

أقول : « ينبغي أن تكون جميلة » أو « يجب » أن تكون كذلك ، أى أنها كذلك لا فى عيني وحدى بل فى أعين الآخرين أيضا : أى أننى أسعى فى مثل هذا الحكم أن يكون ملزما لى ولغيرى ، أو أن يتضمن ضربا من « الإلزام » أو « الموضوعية » يخرج به أو تخرجه عن دائرة الذات الفردية . وهذا هو معنى المعيارية الصحيحة فى الفن والأخلاق ، لأن الأحكام الجمالية والأخلاقية ليست مجرد أحكام تقويمية (تفترض تقويم الذات وتدخلها) بل هى فى صميمها أحكام معيارية (تفترض وجود عنصر أو معيار عام يجعل الحكم التقويى عاما أو مشتركا بين الناس) .

* * *

والسؤال الذى علينا أن نسأله الآن لأنفسنا هو : لم أشعر أمام الحكم المعيارى الصحيح أنه ليس خاصا بى وحدى ، بل يصلح أن يتفق معى بشأنه غيرى من الناس ؟ أو كيف نحصل على هذه الموضوعية التى تجعل الحكم التقويى حكما معياريا بالمعنى الصحيح ، أى ملزما لى ولغيرى ؟ .

تصدى كانط والمثاليون العقليون للإجابة على هذا السؤال ، فقالوا : إن الناس مختلفون فى تقديراتهم الذاتية ، ولكنهم يتفقون أمام « القانون » العقلى أو « الحكم » العقلى ، لأن العقل

هو الملكة المشتركة بينهم والتي تستطيع وحدها أن توحد بين تقديراتهم وتخرجها من نطاق الذاتية الفردية إلى مجال الموضوعية الكلية الشاملة . ففي ميدان الأخلاق مثلاً ، إذا أردت أن أصدر حكماً أخلاقياً صحيحاً ، على أن أتأكد من شيء واحد ، هو أن هذا الحكم لم يكن من وحي عاطفتي بل من إملاء عقلي ، وأنتى في الوقت الذى اتخذته قاعدة أخلاقية لنفسى يستطيع غيرى من الأشخاص العقلاء أن يتخذوه قاعدة لأنفسهم ، وأنتى عند إصدارى له لم أراع أو أحترم إلا شيئاً واحداً هو إنسانيتى أو طبيعتى العاقلة .

لكن هذا الاتجاه كان اتجاهها صورياً شكلياً أبعد كانط وأصحابه عن المادة : مادة التفكير ومادة السلوك أو الفعل الأخلاقى ومادة التذوق الجمالى . واكتشف الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم أنهم قدموا لنا صورة للقيم بعيدة عن حياتنا ، وبمجموعة من الأوامر والنواهى الصورية ، وقوانين الواجب العقلية . وفى ميدان علم الجمال ، مجموعة من الأحكام الجمالية الحالية من المضمون . ولقد فطن هؤلاء الفلاسفة إلى أن الأحكام التقويمية المعيارية لها سحر آخر يجذب كثيراً من الناس حولها ، يختلف عن هذا الجفاف الذى أحاطها به كانط وأصحابه ، ويبعد بها

عن تلك الشكلية التي صبغوها بها . إن الناس يشعرون بأن دنيا القيم ليست غريبة عنهم ، لأنها تعيش بينهم وتملأ عليهم حياتهم . والخطأ الأكبر الذي ارتكبه كانط وأصحابه أنهم عندما أرادوا أن يبعدوا الأحكام التقويمية عن نطاق الذات الفردية ، ويمنحوها نوعاً من الموضوعية تراءى لهم أن هذا لن يتأتى إلا إذا أسرفوا في الأوامر والقوانين العقلية التي تقوم على « ما ينبغي أن يكون » أو « ما يجب أن يكون » .

ولقد رأينا حقاً أن الأحكام المعيارية تقوم على الفعل « ينبغي » أو « يجب » . لكن المبالغة في هذا الاتجاه من شأنه أن يفقد القيم حيويتها ويحيطها بنوع من الجمود ، ويطبعها بطابع شكلي . ولكي نتفادى هذه العيوب كلها ، علينا أن نقرب عالم القيم من الواقع الذي نعيش فيه ، ونربط الفعل « يجب » بالفعل « يكون » أو نربط بين « ما ينبغي أن يكون » و « ما هو كائن » . ولن يؤدي هذا بطبيعة الحال إلى أن تصبح الأحكام التقويمية أحكاماً وصفية ، فقد رأينا استحالة هذا نظراً لاختلاف طبيعة كل من هذه الأحكام . فالأحكام التقويمية كما رأينا ، تعمل في مستويين : مستوى الشيء أو الفعل الذي أمامي ، ومستوى المعيار الذي أقوم به هذا الشيء أو ذلك الفعل . الأمر الذي لا وجود له في الأحكام الوصفية . ورأينا

كذلك أن المعيار الذى تقوم عليه الأحكام التقويمية أو المعيارية الصحيحة به نوع من الإلزام الذى من شأنه أن يلزمى ويلزم غيرى من الناس بتصديقه . لكن هذا الإلزام — وهذا هو ما نضيفه هنا — يجب أن لا يكون إلزاماً شكلياً عقلياً جامداً ، بل ينبغى — لكى يضمن الحياة — أن نشعر بأنه قريب منا يتصل بحياتنا ، بواقعنا ، بما هو كائن .

علينا إذن أن نهتدى فى دنيا القيم إلى موضوعية أخرى غير هذه الموضوعية العقلية الشكلية التى قدمها لنا كانط وأصحابه ، موضوعية تنبض بالحياة وتعيش بيننا . لكن هذا لا يعنى مطلقاً أن هذه الموضوعية سنلتقى بها فى الوجود الشيئى المادى . فنحن نؤمن بأن القيم لها عالمها المستقل الذى يختلف عن عالم الأشياء ، ونؤمن بأن القيم ليست ولا يمكن أن تكون شبيهة بهذه الوقائع المادية التى أرجعها إليها الماديون .

* * *

والخلاصة أننا نريد أن ننتهى فيما يتعلق بوجود القيم إلى فلسفة بين بين: فلسفة حيادية تمنح القيم وجوداً يختلف عن هذا الوجود الصورى العقلى الذى نجمده عند المثاليين العقليين ، وعن الوجود المادى الشيئى الذى نجمده عند الماديين . وبالتالى فإن موضوعية هذه القيم ، تلك الموضوعية التى تخرج القيم عن نطاق الذات

الفردية وتجذب الناس إليها وتجعلهم يتفقون حولها ، لا بد أنها ستختلف عن موضوعية الوقائع المادية من ناحية وعن تلك الموضوعية الشكلية الزائفة التي أغرقها فيها المثاليون العقليون من ناحية أخرى . وسيتطلب منا هذا أن نستعرض استعراضاً خاطفاً بعض النظريات المعاصرة في القيم . وسنرى في ختام عرضنا لهذه النظريات أن الفلسفة الحياضية في القيم ليس معناها فقط أن وجود القيم سيحتل مكاناً وسطاً بين الوجود الصوري والوجود المادي ، أو مختلفاً عنهما معاً ، بل معناها كذلك أن القيم لن تكون تحت رحمة الحرية الإنسانية ، على نحو ما يريد الوجوديون أن يصوروها لنا باعتبار أن الإنسان عندهم هو خالق القيم والمتصرف فيها ، ولن تكون — من ناحية ثانية — مجرد صدى أيديولوجي لبعض الوقائع المادية التي توجد في أسفل الهرم وتوجد القيم في أعلاه ، على نحو ما يريد الماركسيون أن يصوروها لنا . وهي حياضية بهذين المعنيين الرئيسيين . وإن كنا سنرى معاني أخرى لحياضها كذلك .

* * *

تصور بعض الفلاسفة القيم على أنها « وقائع » . لكن اختلفت نظرتهم إلى هذه الوقائع . فمنهم — وهؤلاء هم أتباع

مذهب اللذة - من نظر إلى القيمة على أنها اللذة الحسية التي نستطيع أن نجري عليها المقاييس المختلفة ، فيتضح لنا مثلا أن ثمة لذة لها شدة أكبر من الأخرى أو تستغرق وقتا أطول من الأخرى ، فزداد قيمتها في نظرنا . وقد تطورت هذه النظرة الكمية إلى اللذة باعتبارها القيمة الكبرى عند « هوبز » فأصبحت تشير إلى حالة من السرور ، وعند « فرويد » فأصبحت تدل على قوة حيوية دافعة لكل ألوان النشاط الإنساني ، وهي القوة التي أطلق عليها اسم « الليبيدو » والتي تخصصت في مدلولها بعد ذلك فأصبحت تدل على القوة الجنسية . وهذه النظرة إلى القيمة الكبرى على أنها اللذة أو ما يشابهها رأت أن أنواع النشاط أو الفاعلية عند الإنسان من الممكن أن نتصورها على شكل هرمي يوجد في أسفله اللذة أو السرور أو المنفعة أو الليبيدو ، وفي قمته توجد الإيديولوجيات التي اصطلح على تسميتها بالقيم أو المثل الأخلاقية والروحية والدينية والفكرية والجمالية . فعند فرويد مثلا ، نجد أن القيم الدينية والأخلاقية والجمالية لا قوام لها بذاتها ، بل هي صورة من صور الليبيدو لا تتحقق فيها هذه الليبيدو في حالتها الطبيعية بل في حالة استعلاء . فالنشاط الفنى عنده ليس إلا صورة من الصور المتطورة

التي نستطيع عن طريقها تفريغ شحنة الليبدو. والنشاط الديني كذلك ما هو إلا تطور للحنان الذي يشعر به الطفل نحو أبويه عندما يفقداهما بتقدمه في العمر فيرتجى — متأثراً في ذلك بعقدة أوديب المعروفة — في أحضان الأب . . . وهكذا .

ولذلك ، فعلى الرغم من الاختلاف القائم بين هذه النظرة إلى القيم والنظرة الماركسية ، فإننا نستطيع أن نتحدث عن وجود وجه شبه بينهما ، من ناحية نظرة كل منهما إلى القيم باعتبارها وقائع ، ومن ناحية تلك الصورة الهرمية التي قدمتها كل منهما للقيم . لكن الماركسية بدلا من أن تضع في أسفل الهرم وقائع اللذة وما نحوها وضعت الوقائع الاقتصادية التي نلتقي بها في المجتمع وأدوات الإنتاج التي يعتمد عليها هذا المجتمع . ونظرت إلى الإيديولوجيات التي في قمة الهرم على أنها مجرد صور ومظاهر لهذه الوقائع الاقتصادية .

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن الماركسية إلى جانب أنها فلسفة مادية كونها مادية تاريخية ، لاحظنا أنها جعلت ظهور الإيديولوجيات في المجتمع مرتبطا بالفترة التاريخية التي يمر بها هذا المجتمع في تطوره من حالة البدائية إلى حالة الرق إلى النظام الإقطاعي فالرأسمالي فالاشتراكي .

غير أن أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية (دوركهايم وتلاميذه)

قد غيروا من هذه النظرة إلى المجتمع ، بحيث لم نعد معهم بإزاء مادة المجتمع بل بإزاء روحه ، مثلة في هذه القوة القاهرة المقدسة التي أضفوها على المجتمع وأحاطوها بجو من السحر والقهر والإلزام ؛ ونظروا إليها على أنها الأساس في كل القيم الأخلاقية والدينية والفنية . ولذلك نراهم يرجعون كل عملية من عمليات التقويم الفنى أو الأخلاقى أو الدينى إلى مجموعة من الطقوس والترايل والتقاليد والظواهر الاجتماعية المختلفة .

* * *

كل هذه النظريات فى القيم على الرغم من أن أصحابها ينتمون إلى مذاهب فلسفية مختلفة ، فإنها قد اتفقت فى نظرتها إلى القيم على أنها « وقائع » ، تستمد وجودها من « أساس » معين ، ليس هو الإنسان على أى حال . بل ما يجرى فيه أو ما يتعاقب عليه من لذات أو قوى جوية تحركه من الداخل ، أو ما يؤثر فيه من الخارج من قوى اقتصادية أو ظواهر اجتماعية . فالإنسان فى جميع هذه النظريات مسرح تظهر عليه القيم ، وليس خالفاً للقيم . ولذلك فإننا نستطيع أن نسميها بالفلسفات المادية أو غير الإنسانية باعتبار الدور المتواضع الذى تركته للإنسان ، وباعتبار أن القيم عندها لم تكن إلا مجرد وقائع ، وقائع غير مادية فى بعض الأحيان . وهذا نقد عام يوجه ضد كل هذه الفلسفات

إذ أنه لا وجود للقيم إلا إذا أخذنا في اعتبارنا الإنسان الذى يقوم ، ونظرنا إليه على أنه شئ آخر غير مجرد المسرح الذى تظهر عليه القيم .

* * *

وهناك فلاسفة آخرون اتفقت كلمتهم على أن ينقلوا مركز الثقل إلى الإنسان باعتبار أنه الخالق الحقيقى للقيم ، وباعتبار أن كل تقويم أخلاقى أو جمالى لا بد أن يبدأ منه . فالإنسان فى هذه النظريات هو الكائن المقوّم ، لا ينتظر تقويماً يفرض عليه من الخارج : من الطبيعة أو المجتمع أو حتى من ذاته التى يقف من رغباتها وميولها السيكلوجية المختلفة موقف المتفرج .

فقد رأى كانط مثلاً أن الإنسان أو — بمعنى أدق — أن العقل الإنسانى هو مصدر كل تقويم . فالحير عنده هو ما يراه هذا العقل خيراً . والجمال عنده قائم كذلك فى الحكم العقلى دون غيره . وقد سبق أن وجهنا النقد ضد هذه النظرية ، من ناحية هذا الطابع العقلى الصورى الجاف الذى صبغت به القيم . فلسنا بحاجة إذن إلى العودة إليه . وحسبنا أن نلاحظ أن كانط على الرغم من أنه بدأ من الإنسان إلا أن الإنسان الذى قدمه لم يكن إلا ذلك الإنسان المجرد الذى يظهر من خلال القوالب والمقولات

العقلية ، والذي يقول عنه كانط : إنه يمثل كل الناس مع أنه لا يمثل في الحقيقة أحداً منهم .

ولقد جاء الفلاسفة الوجوديون فبدأوا هم أيضا من الإنسان باعتباره مصدر القيم وخالقها . لكن الإنسان عندهم هو الإنسان الفرد الذي لا يصدر في أى فعل من أفعاله وفي أى تقويم يقوم به عن أى قانون عقلى أولى ، أو عن أى نموذج أو أساس سابق ماديا كان أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو دينيا . شئ واحد فقط يحدد أفعال الإنسان وتقويماته ، ونعنى به الحرية : الحرية البشرية الخالصة . لكن الحرية عند الوجوديين ليست حرية في الهواء بل حرية ملتزمة ، يوجد الإنسان فيها ملتحما مع مجموعة من المواقف التى لا يملك معها إلا ان يختار . فالإنسان عند سارتر ، نراه دائما على أهبة الاستعداد للقيام بعمل ما ، وهو في سباق دائم مع نفسه من أجل تحقيق إمكانياته . لكن تحقيق الإمكانيات على الصورة التى رسمها لنفسه في « مشروعه » الذى بدأ منه أمر عسير . فالرياح تأتى بما لا تشتهى السفن . والإمكانيات تصادف عقبات كثيرة ، تلتقى فيها إرادة الإنسان مع إرادات الآخرين ، وتتشابك في صراع لاهوادة فيه، صراع يؤدي في نهاية الأمر إلى أن تصبح الإمكانيات الأولى إمكانيات

غير ممكنة . وهكذا يجد الإنسان نفسه منذ البداية مضطرا إلى السلوك في الحياة، لأنه ملتزم في مواقف تلزمه بالفعل ولا يملك بإزائها إلا أن يختار . وهو في هذا يخلق لنفسه مجموعة من القيم أو الأهداف التي يريد أن يحققها ، لكنه سرعان ما يتبين أن هذا غير ممكن . ولذلك فإن التعريف النهائي للقيم عند سارتر ، أنها مجموعة من « الإمكانيات غير الممكنة » . والشعور الإنساني عنده أو ما يطلق عليه في بعض الأحيان : « الشعور من أجل القيمة » يتأرجح دائما في حركة محلية بين رغبة الإنسان الجارحة في تخطي ذاته وتحقيق إمكانياته وبين شعوره بأن هذه الإمكانيات تتسرب من أمامه وتفلت من بين يديه ، وكأنها قبض الريخ . فالإنسان قد كتبت عليه الحرية ، وكتب عليه أن يخلق لنفسه مجموعة من القيم والأهداف . وكتب عليه كذلك أن يراها تفلت من بين يديه . فيزداد شعوره بالهم ويدرك أخيرا أنه ليس إلا « فقاعة من الانفعال » كما يقول سارتر .

والنقد العام الذي نوجهه ضد هذه النظرة الوجودية أنها أقامت القيم على أساس فردى خالص ، بحيث لا نستطيع أن نتحدث عن موضوعية القيم في الفلسفة الوجودية مع أننا رأينا سابقا ، أن الحديث عن القيم يستلزم البحث عن موضوعية ما .

هذا فضلا عن أن تلك النظرة الفردية إلى القيم قد انتهت بأصحابها إلى نظرة تشاؤمية عدمية رأت في الإنسان مجموعة من الإمكانات غير الممكنة .

* * *

أمام تلك النظريات التي بدت فيها القيم على أنها مجموعة من الوقائع وبدافها الإنسان على أنه مجرد « مسرح » تظهر عليه هذه الوقائع ، وهذه النظريات الأخرى التي تصورت القيم على أنها تقويمات ذاتية تبدأ من الإنسان ، وتصورت هذا الإنسان أو عقله على أنه نقطة البدء في كل تقويم ، تستطيع الفلسفة الحياضية أن تلعب دورها .

وأول ما يجب أن نلاحظه في هذا السبيل أن القيم ليس لها وجود شيئ بل وجود خاص نستطيع أن نسميه بالوجود الضمني . وهي ليست بوقائع . بل الأخرى أن نقول إنها ماهيات . وذلك لأننا لانستطيع أن نعين لها موقعا من المكان أو الزمان على نحو ما نفعل مع الأشياء أو الوقائع المادية أو الشبيهة بالمادية . بل نشعر على العكس من ذلك بأنها تهوِّم في أفق حياتنا ، وتخلق حوالبنا .

لكن ما عسى أن تكون هذه الماهيات التي تمثل ذلك الوجود الضمني : وجود القيم ؟

الأصل في الماهية أنها تصوير لذات الشيء ، وهو ما نصل إليه في علم المنطق عن طريق الحد أو التعريف . وذلك لأن الحد - كما يقول عنه ابن سينا في « منطق المشرقيين » - هو « القول المفصل المعروف للذات بماهيته » . ومعنى ذلك أن الوصول إلى الحد أو الماهية يقتضى معرفتنا بذاتيات الشيء وترتيبها في جنس وفصل ، ويقتضى من باب أولى تصوير حقيقة المحدود ، ويقتضى كذلك بالضرورة علماً سابقاً بالمحدود ليتسنى لنا معرفة ماهو ذاتي من صفاته فيؤخذ في الحد ، وما هو غير ذاتي أو عرضي فيترك . وهذا أمر شاق يتعذر الوصول إليه في أغلب الأحيان . وقد فطن علماء الأصول المسلمون والفقهاء والمتكلمون من قديم إلى صعوبة الحد الأرسططالي الذي يقوم على التوصل إلى كنه الشيء أو ماهيته الذاتية وأوردوا حججاً كثيرة في نقده . ولجأ ابن تيمية مثلاً في كتاب « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » إلى طريقة أخرى للوصول إلى الحد . وذلك عن طريق « التمييز بين المحدود وغيره » . وهذا التمييز يحصل بالوصف اللازم للحد ، وبتكوين ماهية اعتبارية للشيء ، غالباً ما تستند على تعيين خاصة الشيء وحدها .

هذا النوع من الماهية الاعتبارية هو الذى نحتاج إليه فى عالم القيم . فليس من الضرورى أن نكون على إلمام تام بذاتيات القيمة ، أو تصورها تصوراً ذهنياً واضحاً تماماً ، أو نعرفها تعريفاً جامعاً مانعاً ، بل يكفى التمييز بينها وبين غيرها عن طريق الوصف بالخاصة . وبما يساعدنا على ذلك أن الإنسانية ، عبر تاريخها الطويل ، فى ميدان الدين والثقافة والأدب والفن والاجتماع والتاريخ والسياسة ، قد استطاعت أن تكون لنفسها « أنماطاً » أو « نماذج » معينة للقيم المختلفة ، اقترنت بشخصيات معروفة استقرت معالمها أو كادت . بل إن كل مجتمع من المجتمعات قد استطاع عبر حضارته وتراثه الروحي والفومى والأدبى والفنى أن يستخلص لنفسه كثيراً من هذه النماذج . مثل نماذج الجلال والكمال والبطولة والكرم والحب العذرى وإيثار الوطن والفداء والتضحية فى سبيل الواجب والجهاد فى سبيل العقيدة والتقوى والإيمان . ونماذج أخرى مقابلة للقبح والخسة والجبن والبيخل والحب الشهوانى والخيانة والكفر بنعمة الله والإلحاد ؟ هذه النماذج وأشباهاها تستقر معالمها على صورة ماهيات اعتبارية ، يسهل على الناس قراءة تاريخها وتتبع أخبارها والإهابة ببعضها وإبعاد بعضها الآخر من طريقهم بحسب الظروف ، ومن ثم

يسهل عليهم عقد المقارنات بينها والتمييز بين خصائصها للوقوف على ملامحها . وهى تكون فى حياة الناس عالماً خاصاً بها : عالماً له نوع من الموضوعية ، لأنها والشخصيات التى تمثلها أصبحت بالنسبة إليهم خارج حدود الزمان والمكان . وأصبحوا يشعرون أن وجودها الضمنى الموضوعى يقاوم إراداتهم الفردية ويتعدى نطاق وجودهم الخاص .

* * *

هذه النماذج أصبحت بالنسبة إلينا جميعاً « مثلاً » . هنا ولا بد أن يقفز إلى الخاطر اسم الفيلسوف الذى اقترنت باسمه هذه الكلمة الأخيرة ، ونعنى به أفلاطون صاحب نظرية المثل . فمن المعروف أن أفلاطون قد قدم لنا نظريته تلك ليؤكد للناس أن هذه المظاهر الحسية المتغيرة التى يشاهدونها فى عالم الحس والشهادة ، وأن هذه الأفعال الجزئية التى يقومون بها فى دنيا السلوك ويعرفون من خلالها أن هذا الفعل أو ذاك يشير إلى الشجاعة أو العفة أو العدالة أو الحب ، وأن هذه القصيدة أو المعزوفة أو اللوحة أو التمثال مما يشير إلى الفن ، ليست كلها إلا مظاهر للحقيقة وللخير وللجمال . أما الحق والخير والجمال فى ذاتها ، فهى مثل عقلية ثابتة ، أزلية أبدية ، مفارقة للعالم الذى نعيش فيه . وقد رسخ فى الأذهان أن أفلاطون بنظرته تلك

فيلسوف مثالى ، جعل الحقيقة مفارقة للمحسوسات ، ورأى
فى هذه المحسوسات أنها لا تقوم بذاتها ، ولا تكفى نفسها ،
ولا تستطيع أن تقف على أرجلها وحدها . بل هى بحاجة دائمة
إلى عالم المعقولات أو المثل لتستمد منه الصور الحقيقية لثالث
الحق والخير والجمال .

وهذا الذى رسخ فى الأذهان عن أفلاطون حق ومعروف
كما قدمنا ، لكن ما زيد أن نضيفه هنا — وهو ما فطنت إليه
المدرسة الواقعية الجديدة أو النيورياليزم — أن نظرية المثل
عند أفلاطون سلاح ذو حدين . فهى نظرية مثالية . كما قدمنا ،
وهى فى الوقت نفسه نظرية واقعية ، لأن أفلاطون أراد بوضعه
المثل مفارقة للأشياء والأفعال أن تكون بمنأى عن تأثير
الأفراد فى دنيا الإدراك والسلوك ، أى أنه أراد أن يحتفظ
للحقيقة بضرب من الموضوعية ، وأراد أن يمنحها وجوداً تتعدى
به تأثيراتنا الفردية وما نراه نحن فيها من زوايا متعددة .

لكن أفلاطون نظراً لقرب عهده بالأسطورة قدم لنا
هذه المثل فى صورة أسطورية ، وتصورها على أنها حقائق أزلية
أبدية ثابتة . أما النماذج والأنماط التى تتحدث عنها هنا فى عالم
القيم ، فهى الصورة الجديدة للمثل الأفلاطونية . وهى صورة لم

يعد للمثل فيها هذا الوجود الأزلى الأبدى الذى أرادها لها أفلاطون ، بل أصبح وجودها قريباً إلى أذهانتنا ، نابضاً بالحياة بيننا . لأن المثل فيه غدت نماذج مستوحاة من ديننا وتاريخنا الروحى والأدبى والثقافى ومن حضارتنا فى مناحيها المختلفة . لكن هذه الصورة الجديدة للمثل تشترك مع الصورة التى قدمها أفلاطون فى أن لكل منهما هذا الوجود الموضوعى الضمنى الذى وصفه أفلاطون بالمفارقة ووصفناه من جانبنا بأنه يهوم فى أفق حياتنا خارج حدود المكان والزمان الحالىين .

والسؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا الآن هو : ما حرصنا فى أن يكون للقيم هذه الماهيات الاعتبارية أو هذه النماذج والأنماط التى تكفل لها تلك الموضوعية التى تحدثنا عنها ؟ .

لقد قصدنا من وراء ذلك ثلاثة مقاصد ، فقد أردنا أن نعارض أولاً النظرة التى لا ترى فى القيم إلا مجموعة من الوقائع المادية أو الشبيهة بالمادة والتى ذهب أصحابها فيها إلى أن القيم إما نسخ من هذه الوقائع وإما صدى لها . وأردنا ثانياً أن نعارض النظرة الوجودية التى تجعل القيم تحت رحمة الفرد باعتبار أنه خالقها وباعث وجودها . وأردنا ثالثاً أن نقدم موضوعية أخرى للقيم تختلف عن تلك الموضوعية الصورية الشكلية التى قدمها لنا كانط وأصحابه :

موضوعية تنبض بالحياة ، قريبة منا وبعيدة عنا في نفس الآن ،
موضوعية نستلهمها بين الحين والآخر فتبعث في وجودنا حياة أمام
ناظرينا وتستنهض هممنا وعزائمنا ، وتقيد سلوكنا بتقاليدنا
وحضارتنا .

وبهذا تستطيع الفلسفة الحيادية عن طريق هذه النماذج
أو الأنماط للقيم ، أن تقدم لنا موضوعية حيادية تختلف عن موضوعية
الوقائع المادية التي نلتقي بها في الوجود الشئى ، وعن الموضوعية
العقلية الصورية عند كانط . ومن ناحية ثانية فإن الإنسان في هذه
النظرة الحيادية لن يكون ذلك الفرد الخالق للقيم كما نلتقي به عند
الوجوديين ، ولن يكون مجرد مسرح تظهر عليه القيم كما صورته
لنا الماديون . الإنسان في هذه النظرة يلتقي بتلك النماذج ، كما
يلتقي الشعور بموضوعه عند هوسرل . وما دام يلتقي بها ، فعنى
هذا أن لها وجوداً موضوعياً مستقلاً عنه وعن أفعاله ، ومعناه
أنه لن يكون خالقها أو مبدعها . ومن الناحية الأخرى لن يكون
الإنسان هنا مجرد مسرح للقيم ، لأنه هو الذى سيبعث الحياة
في هذه النماذج ، وهو المطالب بأن ينقلها من وجودها الضئى
الماهوى إلى الوجود الواقعى ، وهو المطالب كذلك بأن يشملها
ويحيلها إلى غايات وأهداف ، وهو المطالب أيضاً بأن يبحر
لها أثناء تحققها الفعلى عن الشكل المناسب الذى تظهر لنا فيه

وعن الفعل المناسب الذى يحققها . وفى كل هذا سيكون الدور الذى يلعبه الإنسان فى دينا القيم دوراً إيجابياً كاملاً .

* * *

فالحديث عن القيم لن يكمل إذن إلا إذا تناولنا إلى جانب ذلك الوجود الضمنى الماهوى للقيمة : شكل القيمة الذى تتحقق فيه ، والفعل الإنسانى الذى تتحقق به . ولن نستطيع هنا أن نتحدث تفصيلاً عن هذين العنصرين الأخيرين وهما أساسيان فى وجود كل قيمة . لكننا سنكتفى بالإشارة إليهما إشارة عابرة ، من وجهة نظر الفلسفة الحياضية التى تتبع تطبيقها فى عالم القيم . فكل قيمة لا بد أن تتخذ فى تحقيقها شكلاً أو صورة أو هيئة معينة . فهذا المكتب الذى أكتب عليه الآن ، وهذا الكرسي الذى أجلس عليه ، ما قيمتهما ! إن قيمة المكتب قائمة فى الشكل الذى اتخذته بحيث أصبح صالحاً لأن يكتب عليه ، وقيمة الكرسي قائمة فى الشكل الذى اتخذته حتى أصبح صالحاً للجلوس فوقه . وقل هذا فى سائر الأشياء . فقيمة هذه القطعة من « المويلىا » مثلاً قائمة فى الصورة التى اتخذتها حتى أصبحت صالحة لأن يوضع فيها ما يوضع ، وقائمة أيضاً فى هذه الخطوط المنسجمة التى ميزت شكلها وجعلتها تبدو جميلة فى أعيننا . وقيمة هذه الزهرة

فى لونها وشكلها واتساق أعضائها وتناسق أجزائها . والفنان
 الذى يقوم بنحت تمثال معين أو رسم لوحة أو كتابة مسرحية
 أو نظم قصيدة يكون مقودا فى عمله الفنى بتحقيق الانسجام
 أو التوافق بين الخطوط والأجزاء والألوان والكلمات .
 والرجل الفاضل الذى يريد أن يقوم بعمل الخير ، لابد له أن
 يهتم بالصورة التى سيتحقق فيها هذا العمل . فالإحسان إلى الفقير
 عمل من أعمال الخير ، ولكنه قد يكون فى السر أو فى العلن ،
 وقد يكون بالنقود أو بالملابس أو بالطعام أو بشراء أسهم
 فى إحدى الجمعيات الخيرية ... الخ ، ورجل الخير يجد نفسه مضطرا
 إلى اختيار أحد هذه الأشكال دون الأخرى . لا ، بل إن عدم
 توفيقه فى اختيار الشكل قد يسيء إلى العمل نفسه . فإذا أحسنت
 إلى فقير جائع مدمن للخمر بأن أعطيته نقوداً لكان فى اختيارك
 لهذه الصورة من صور الإحسان ، فى هذه الحالة المعينة ، تشويه
 لهذا العمل الخير ، وإنقاص من قيمته . إذ قد يستغلها هذا الفقير
 الجائع فى شرب مزيد من الخمر . أو ما إليه .
 والاهتمام بشكل القيمة هو اهتمام بالقيمة وهى فى سبيل التحقق ،
 أو هو اهتمام بالبحث فى « مجال » القيمة . ذلك أن لكل قيمة
 مجالا لتحقيق فيه ، شبيهاً بالمجال المغناطيسى . لكن هذا المجال

الأخير له نطاق لا يستطيع أن يتعداه ، لأنه يقف عند النقطة التي تصل إليها شحنة المغناطيس . أما مجال القيمة ، فلا يمكن أن نحدده هذا التحديد الكمي ، لأن مداره يظل دائماً مفتوحاً يتقبل إمكانيات لا حصر لها . والسر في ذلك أن ما يحرك مجال القيمة ليس قوة مادية ينتهي أثرها عند حد معين ، وترسم آثارها على شكل خطوط أفقية أو رأسية أو يضاوية مثلاً ، بل إن ما يحركها هو « معنى » يكسبها قوة اندفاعية هائلة . وهذا المعنى قد يكتسب أعماقاً جديدة ويزداد ثراؤه في الفترات التي تزدهر فيها القيمة ، وقد تمر به فترات أخرى ينكش فيها ويتضاءل حتى تكاد تعصف به يد النسيان . ولو كان الأمر في القيمة أمر مادة فقط ، أو شكلاً أو هيئة معينة فحسب ، لما قلنا مثلاً : إن هذه القصيدة رديئة لأنها مجرد نظم حسن كان أو رديئاً ، وليست شعراً ، ولما قلنا إن هذه اللوحة خالية من الفن لأنها مادة بلا روح ، ولما قلنا إن هذا الفعل من أفعال الشجاعة لا معنى له ، على الرغم من توفر شكل الشجاعة فيه .

يبد أن الحديث عن شكل القيمة ومعناها حديث واحد ، يجري في مجرى واحد . ومن المتعذر أن نفصل بينهما ، أو — على الأقل — فإن من واجب الفلسفة الحياضية أن لا تؤثر أحدهما

دون الآخر . . . وهذا التعاون بينهما مما تستلزمه طبيعة الأشياء نفسها . فالشكل الحسن المتناسب يزيد من حسنه معناه . والمعنى الجيد لا يكتمل إلا إذا وجد الشكل المناسب الذى يصب فيه . ويعبر عن هذا التعاون بين الشكل والمعنى فى الأدب نثراً وشعراً بالتعاون بين اللفظ ومعناه، أو بين حسن الصياغة وجودة التصوير . فالألفاظ لا تطلب وحدها ، بل تطلب من أجل المعانى ، لأنها أوعيتها . ولذلك فإن أهميتها الحقيقية لا تظهر إلا من حيث مواقعها من الجمل ودلالاتها فى السياق . والمعانى أيضاً لا تطلب فى الأدب وحدها ، وإلا فيصبح الأدب حكمة أو فلسفة . بل تطلب من أجل تأليف الصورة الأدبية المراد تأليفها . وهذه الصورة تتطلب هيئة لفظية لتصبح أبهى وأكثر أثراً فى النفس . وقد استطاع عبد القاهر الجرجاني فى نظريته فى « النظم » أن يعبر أحسن تعبير عن هذا التعاون بين اللفظ والمعنى .

والحق أن الفكرة التى أجاد صاحبها هضمها وتمثلها يأتى التعبير عنها دائماً سلساً رقيقاً ، وتسعى إليها الكلمات فى يسر ، كما يقول بوالو الشاعر الفرنسى فى بيتيه الشهيرين . ومن ثم فإن المفاضلة بين المعنى واللفظ فى الصورة أو القيمة الأدبية تخلق مشكلة مصطنعة لا وجود لها إلا فى أدمغة المذهبيين ، ومن واجب الفلسفة الحياضية أن تقضى عليها .

ويعبر عن هذا التعاون نفسه بين الشكل والمعنى فى الفن بعامه ،
 أو فى القيمة الجمالية بالتعاون بين الشكل والمضمون . والمقصود
 بالشكل فى العمل الفنى هو قوة التعبير عن أحاسيس الفنان ،
 ويقصد به أيضاً التناسق بين العلاقات أو النسب القائمة بين
 الأصوات أو الألوان أو الأجزاء أو الكلمات . أما المضمون
 فالأصل فيه أنه يمثل أحاسيس الفنان ومشاعره لأن العمل الفنى
 قد لا يكون له معنى عند الفنان إلا مجموعة هذه المشاعر ، والمتعة
 الفنية فى الإحساس بها ثم تفرغها فى شحنة ذات شكل جمالى .
 ولكن هذا لا يحدث أبداً . فالفنان إنسان أولاً وقبل كل شئ .
 ومن المتعذر أن نعزل مظاهر نشاطه الفنى عن أوجه النشاط
 الأخرى التى يقوم بها فى الحياة . ومادامنا قد سلمنا بأن الفنان
 إنسان يحيا فى الحياة ، فلا بد له — أراد أو لم يرد — أن يتأثر
 بما يتأثر به سائر عباد الله ، ولا بد له من أن يشارك فى حياة
 المجتمع الذى يعيش فيه ، ويكون هو أحد أفراده ، فى مختلف
 التيارات الاجتماعية والسياسية والحلوقية والدينية التى تسود فيه .
 والفنان بالإضافة إلى ذلك يعرض فنه للناس ، ويريد أن يفهم عنه
 هؤلاء الناس مايقول . ولذلك ، فالفن لا يمكن أن يكون ضرباً
 من اللعب ، والفنان لا يقدم فنه للناس على أنه مجرد مسلاة لأنه

إلى جانب تحقيقه لمتعته الفنية يهدف دائماً إلى غاية أخرى وراء هذه المتعة . أما من يزعم بأن هذه ليست من صميم العمل الفني لأنها خارجة عنه ، فهو يثير بهذا مشكلة مصطنعة لا وجود لها في الواقع ، ويقدم لنا صورة غريبة للفنان لا تعيش بيننا ولا نعرفها . والاحتجاج بأن مراعاة الفنان لحضارته ومجتمعه وقوميته من شأنه أن يفرض عليه ضغطاً معيناً لا تكون له وجهته إلا عند ما يشعر الفنان بأنه مضطر إلى مسابقة اتجاه معين اضطراراً فيه قسر وإرغام ، وكذلك عندما يتحول الفنان إلى بوق يردد شعارات بعينها . أما الفلسفة الحياضية التي تعتقد بأن الفرد يمتد بجذوره في المجتمع امتداداً طبيعياً لا قسر فيه ، فمن واجبها أن توسع من معنى المضمون بحيث يشمل إلى جانب أحاسيس الفنان الغاية التي يهدف إليها وراء هذه الأحاسيس ووراء التعبير عنها . وبذلك نقضى على مشكلة أخرى من تلك المشاكل الزائفة المصطنعة التي لا وجود لها إلا في أدمغة المذهبيين ، والمحول في كل هذا على الصدق في التعبير .

* * *

والإنسان الفرد ؟ مادوره في الصورة التي رسمناها لعالم القيم ؟ لقد تركنا له مهمة اختيار الشكل ، ومهمة التوفيق بين

الشكل والمعنى أو المضمون ، ومهمة جذب هذا النمط أو ذاك من أنماط القيم — الماهيات — إلى الوجود الفعلى ، ومهمة اختيار الفعل المناسب الذى يحقق به الماهية فى الوجود ، وتصبح عن طريقه القيمة — الماهية — هدفاً أو غاية ، يلحق به أمامه ويسعى وراءه ويشحذ كل همته فى إدراكه والوصول إليه . والفعل الإنسانى هنا ليس مجرد همزة وصل تنتقل بها القيمة من الوجود الماهوى إلى الوجود الغائى ، بل هو مرحلة هامة فى سبيل تحقيق القيمة نفسها . فهو الذى يطور معنى القيمة عند صاحبها ، وهو الذى يدخل على ماهيتها كثيراً من التعديلات والإضافات . والإنسان فى كل هذا حر . لكنه يشعر أن هذه الحرية محوطة بكثير من القيود ، فراعاة الفنان لألوان الصياغة ومراعاته للتناسب بين أجزاء العمل الفنى وبين أجزاء المادة الخام التى يصنع منها هذا العمل ، ومراعاته للمضمون الذى يشتمل عليه إنتاجه وللغاية التى يهدف إليها منه ، والتقاؤه قبل هذا وأثناء هذا ، بنماذج القيم التى تهوم فى أفق حياته وتذكره بتقاليده وحضارته كلها ، كل هذا من شأنه أن يحدد من حريته أثناء تحقيقه للقيمة الجمالية . وقل هذا أيضاً فيما يتعلق بالقيمة الأخلاقية . لأن الشكل الذى يحقق به الإنسان هذا الفعل أو ذاك له قيمته فى إدراك معنى

الفضيلة وتعميقها . والتوفيق في اختيار الشكل المناسب في أعمال
الخير يعد خطوة هامة في سبيل فهمنا للفضيلة وتحقيقها في الآن
نفسه .

والإنسان عندما بهم بتحقيق قيمة معينة جمالية كانت
أو خلقية ، يشعر بأن ثمة نموذجاً لها فهو حوالبه ، ويضطر
إلى مراعاته وتقييد نفسه به . وهذا النموذج يقدم له رواسب
حضارته الروحية والثقافية والقومية في طبق طائر ، يظل يدور
حول الفرد فلا يستطيع عنه حولاً . ولا يملك فكاً كما منه . مم هو
يجد نفسه أيضاً محوطاً بكثير من الأشكال ، عليه أن يختار
أحدها . ويجد نفسه كذلك منخرطاً في ظروف ومواقف
كثيرة عليه أن يراعيها ويعمل لها ألف حساب . وهو بإزاء
نموذج القيمة لا يملك شيئاً ، وحرية أمام هذه الماهيات الاعتبارية
الضمنية لا تكاد تبين . أما في اختياره للشكل المناسب وللفعل المناسب
الذين تتحقق بهما القيمة فهو يحقق حريته . لكن الحرية هنا ،
ليست حرية خلق بل حرية اختيار . وإذا كنا قد تحدثنا
هنا عن « المواقف » التي يجد الإنسان نفسه منخرطاً فيها وعليه
أن يراعيها ، فإننا لا نقصد بها تلك المواقف المائعة اللزجة التي
يتحدث عنها الوجوديون ويتركون الفرد فيها حائراً بين الإقدام

والإحجام ، ويصرون فيها إقدامه — إن أقدم — تصويراً
فردياً بحتاً ، بريئاً من كل دافع ، مجرداً عن كل غاية . الأمر
الذى يجعل الفعل فى نهاية الأمر فعلاً فائراً خالياً من الحماس .
كلا . بل نقصد بها مواقف واضحة ، تهب عليها نفحات المجتمع ،
وتهوم فى أفقها نماذج أو أنماط تستند إلى رواسب حضارته الدينية
والثقافية والأدبية والفنية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ،
ويجدها الفرد أمامه فيقيد نفسه بها ، ثم يجد نفسه فى نهاية
الأمر مضطراً إلى جذب أحدها فى الوجود الفعلى ليتخذ منه
غاية أو هدفاً . ومن ثم نجده يسعى بكل همته إلى اختيار الشكل
المناسب والفعل المناسب اللذين يساعدانه على بلوغ هذا الهدف .
لكن لعلنا قد لاحظنا أن هذه النفحات التى تهب على الفرد
من المجتمع لم تكن انعكاساً لظروف أو وقائع اقتصادية ،
ولا تخضع فى وجودها وظهورها إلى أية ضرورة تاريخية
أو أى صراع بين الطبقات ، على نحو ما يصورها لنا الفلاسفة
الماديون . فالفرد يتقبلها قبولاً حسناً ، قبولاً يشعر فيه بأنها
امتداد طبيعى له .

* * *

حياد بين الفرد والمجتمع ، بين الماهية والوجود ، بين الصورة
والمادة ، بين اللفظ والمعنى ، بين الشكل والمضمون ، بين الحرية

الحالقة للقيم والقيم — الوقائع — بين الإنسان المبدع للقيم
والإنسان الذى يتلقى القيم من الخارج ، ويقنع بأن يكون مجرد
مسرح تظهر هذه القيم عليه .

* * *

تلك هى الأشكال المختلفة للحياة التى تضعها الفلسفة الحياتية
نصب عينها عند تطبيقها فى دنيا القيم .
وقد يظن أن مادفنا إلى البحث عن هذه الأشكال من الحياة
فى عالم القيم ، لم يكن إلا مجرد الرغبة فى الاهتداء إلى حل وسط
يجمع بين محاسن الأطراف المتناقضة فى مزيج تلفيقى ، لكن هذا
ظن خاطئ . فهذه الأشكال من الحياة تنفق تماماً مع ظروفنا
وتنبع من واقعنا وتمشى مع تقاليدنا الروحية والحضارية ،
شأنها فى ذلك شأن حياتنا الإيجابية فى المجال السياسى : ذلك
الحياة الذى نعلم جميعاً أنه لم يكن وليد رغبة فى التلفيق أو التوفيق
بين المذاهب السياسية وإيجاد طريق وسط بينها ، بل كان نابعاً من
ظروفنا و متمشياً مع واقعنا .

خاتمة

ليس يكفي أن تنتشر الفكرة أو تذاع بين عدد كبير من الناس، لنتخذ من هذا دليلا على حياتها بينهم ولنطمئن إلى استمرارها فيهم . فالمعيار السكى هنا ، وإن كانت له قيمته في تواتر الفكرة بين أفراد الجيل الواحد ، فليس هو الذى يضمن لنا تمكنها من النفوس وانتقالها من جيل إلى جيل . أما رسوخ هذه الفكرة فى العقول ، واستقرارها فى نفوس أفراد الحضارة الواحدة ، عَبْرَ الأجيال المختلفة ، فمياره عندى قائم فى قدرة هؤلاء الأفراد على تعميقها ، والوقوف على جميع اتجاهاتها ومنحنياتها ، واكتشاف أبعاد كثيرة لها . فمن هذا الطريق وحده تستحيل الفكرة إلى مبدأ ، وتكتسب وجودا جذريا . تصبح بعده كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء .

وفكرة الحياذ الإيجابى التى انتشرت وزاعت بين أبناء الشرق العربى فى هذه الأيام المجيدة التى يعيشها العرب اليوم ، وأصبحت مبدأ رسميا لهم فى المجال السياسى الدولى ، لجذيرة بكل دراسة وتعميق إن كانوا حقا يريدون لها الحياة والاستمرار .

وليس هذا الكتاب الذى أقدمه اليوم إلى القارئ العربى إلا إحدى المحاولات التى يجب أن تبذل فى هذا السبيل ، والتى أرجو مخلصاً أن تتبع بمحاولات أخرى ، تناقش فيها هذه الفكرة من زاوية أو زوايا أخرى ، أو يلقى فيها ضوء أكثر على بعض الجوانب التى لم يساعدنى حجم هذا الكتيب على تناولها أو الإفاضة فيها .

* * *

وأيا ما يكون الأمر ، فقد بدأنا بحثنا بأن نساءلنا أولاً : عما إذا كان من حقنا أن نعالج حياتنا معالجة فلسفية أم لا . وعن طريق تعريف الفلسفة بأنها تعميق للحياة ، وكشف عن الأصول والمبادئ العامة التى تؤسس عليها معتقداتنا الخاصة ، استطعنا أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، باعتبار أن فكرة الحيات أصبحت تمثل ، فى حياة كل منا ، أحد معتقداته الخاصة . وبعد تفرقة أبقناها بين فلسفة المواقف وفلسفة المذاهب ، وبين فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة ، استخلصنا أن فلسفتنا فى الحيات ليست فلسفة مذهبية ، بل فلسفة مواقف ، واستخلصنا كذلك أن حياتنا لا ينتهى إلى دائرة المعرفة ،

بل إلى الوجود السابق على المعرفة والمستقل عنها . ثم أخذنا بعد ذلك في تتبع مبدأ الحياء في ميدان الإدراك الحسى ، بين الذات والموضوع أو بين المثالية والمادية ، وتناولناه أيضاً كحياد بين الفرد والمجتمع أو بين الوجودية والماركسية ، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تطبيقه في ميدان الدراسات الاجتماعية . وأخيراً عالجنا وضع القيم في الفلسفة الحياوية ، وقدمنا صورة لها تتفق أولاً مع تقاليدنا وحضارتنا الروحية والثقافية ، وتقف ثانياً في وجه ما قدمته لنا الفلسفات المادية والوجودية والعقلية المثالية في دنيا القيم . ولكي ندفع شبهة شائعة ، اتهم فيها الغربيون الدين الإسلامى بأنه دين التواكل ، كنا نود أن يمتد بنا البحث في ميدان الدين ، من زاوية خاصة ، هى زاوية الوضع الأنطولوجى لإله الإسلام وعدم ارتباط تصوره بالزمان المستمر ، بل بال لحظة الخاطفة . لنرى تطبيق الفلسفة الحياوية في هذا الميدان الخاص .

وبهذا يصل البحث بنا إلى خاتمة مطافه . لكن هذا القدر يكفى .

* * *

وكل ما أرجوه أن تؤدى محاولة ربط مبدأ الحياء بكل هذه الميادين الفلسفية الصميمة ، وتطبيقه في جميع هذه المجالات التى

رأيناه يعمل فيها ، إلى توضيح تصورنا عنه ، وتوسيع نطاقه ،
واكتسابه خصوبة و ثراء .

والحق إن غاية ما سعيننا إليه فيما قننا به ، هو أن نربط هذا
المبدأ بالحياة نفسها ، بالحياة الواعية الجادة فى أعمق مستوياتها ،
أى الفلسفة . وذلك من أجل أن نضمن له الحياة

بمجيئته



المكتبة الثقافية

مكتبة جامعة لكل انواع المعرفة

فاحرص على ما فاتك منها..

واطلبه من :

دار القامح ١٨ شارع سويف التوفيقية بالقاهرة
مكتب شركة توزيع الأضبار في الجمهورية العربية المتحدة
مكتبة المشي بغداد - العراق
الشركة القومية للنشر والتوزيع تونس
مكتبة الندوة أم درمان - السودان

مطابع دار الفلم بالعمرة